L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 9. — 26 FEVR. 1959

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Qui fait partie du Corps mystique du Christ ?

Q. — L'encyclique *Mystici Corporis* (Bonne Presse, p. 13-14) requiert des membres de l'Eglise : *a*) baptême de régénération (c'est-à-dire [*Humanis generis*], baptême d'eau, sacrement de baptême) et profession de foi (celle de l'Eglise catholique *romaine*) ; *b*) ni schisme (volontaire, formel vraisemblablement), ni excommunication.

Humani generis identifie corps mystique et Eglise catholique *romaine*, doctrine « exposée » par Pie XII et qui (il le déclare) « *s'appuie sur les sources de la révélation* » (p. 12-13).

Il faudrait donc dire que schismatiques et hérétiques (de bonne foi, orthodoxes, protestants, etc...), malgré tout l'appareil sacramentaire qu'ils peuvent avoir (baptême d'eau, eucharistie, etc.) ne font pas partie du Corps mystique du Christ et qu'ils n'y sont, eux aussi, qu' « ordonnés ». *Quod est durum !*

On ne peut pas même dire ce que déclarent un certain nombre de théologiens actuels, qui récusent l'ancienne distinction d'âme et de corps de l'Eglise, qu'ils « appartiennent invisiblement à l'Eglise visible » ; car « ordination » n'est pas « appartenance ».

Si vous pouviez éclairer ma lanterne, vous m'obligeriez...

R. — Pour répondre à notre sympathique correspondant, il semble indispensable de rappeler tout d'abord, très exactement, la doctrine formulée par Pie XII sur le Corps mystique qu'est l'Eglise et d'examiner si les conclusions qu'on en peut tirer sont « dures ».

I. — Doctrine de Pie XII

Dans l'encyclique *Mystici Corporis*, Pie XII a proposé d'une manière précise la doctrine de l'Eglise « Corps du Christ ». De cette doctrine, nous avons, dans les *Tables du D.T.C.*, rédigé un résumé qu'il suffira de reproduire ici :

Que l'Eglise soit un Corps, la Sainte Ecriture le dit à maintes reprises. *Le Christ*, dit l'Apôtre, *est la tête du Corps qu'est l'Eglise* (Col., I, 18). Si l'Eglise est un Corps, il est donc nécessaire qu'elle constitue un organisme un et indivisible, selon les paroles de S. Paul : *Bien qu'étant plusieurs, nous ne faisons qu'un seul corps dans le Christ* (Rom., XII, 5). Ce n'est pas assez de dire : un et indivisible ; il doit encore être concret et perceptible aux sens... C'est donc s'éloigner de la vérité divine que d'imaginer une Eglise qu'on ne pourrait ni voir, ni toucher, qui ne serait que « spirituelle » dans laquelle les nombreuses communautés chrétiennes, bien que divisées entre elles par la foi, seraient pourtant réunies par un lien invisible...

L'Eglise doit son titre de Corps surtout à cette raison qu'elle est formée de parties bien organisées, normalement unies entre elles, et pourvue de membres différents et accordés entre eux... Il ne faudrait pas s'imaginer que cette structure bien ordonnée... du Corps de l'Eglise s'achève et se circonscrive dans les seuls degrés de sa hiérarchie ; ou, comme le veut une opinion opposée qu'elle soit formée uniquement des « charismatiques »... Sans doute, il faut absolument maintenir que ceux qui, dans ce Corps, sont en possession des pouvoirs sacrés, en constituent les membres premiers et principaux, car c'est par eux que se perpétuent, selon le mandat du divin Rédempteur, les fonctions du Christ, docteur, roi et prêtre. A bon droit néanmoins, lorsque les Pères de l'Eglise font l'éloge des ministères, des degrés, des conditions, des états, des ordres, des fonctions de ce Corps, ils n'ont pas seulement en vue ceux qui ont reçu les ordres sacrés, mais aussi ceux qui ont embrassé les conseils évangéliques, qu'ils mènent une vie active au milieu des hommes ou une vie contemplative dans le silence du cloître, ou encore qu'ils s'efforcent d'unir les deux états selon leur propre institut ; ceux qui, tout en restant dans le monde, se consacrent pourtant avec ardeur aux œuvres de miséricorde, pour le bien des âmes ou des corps ; enfin, ceux qui sont unis par les liens du mariage. Bien plus..., les pères et mères de famille..., les parrains et marraines, et nommément les laïques qui collaborent avec la hiérarchie ecclésiastique... tiennent dans la société chrétienne une place d'honneur...

Dans son infinie bonté, le Sauveur du genre humain a pourvu son Corps mystique de moyens merveilleux en l'enrichissant de sacrements qui doivent soutenir les membres, comme par degrés de grâces ininterrompus depuis le berceau jusqu'au dernier soupir, et subvenir de même abondamment aux nécessités sociales de tout le Corps...

Seuls font partie des membres de l'Eglise ceux qui ont reçu le baptême de régénération et professent la vraie foi, qui, d'autre part, *ne se sont pas pour leur malheur séparés de l'ensemble du Corps ou n'en ont pas été retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime*... Qu'on ne s'imagine pas non plus que le Corps de l'Eglise, ayant l'honneur de porter le nom du Christ, ne se compose... que de membres éminents en sainteté, ou ne comprend que le groupe de ceux qui sont prédestinés par Dieu au bonheur éternel... Notre Sauveur ne refuse pas maintenant une place dans son Corps mystique à ceux auxquels il ne la refusa pas autrefois à son banquet (Matth., IX, 11 ; Marc, II, 16, Luc, XV, 2). Car toute faute, même un péché grave, n'a pas pour résultat — comme le schisme, l'hérésie ou l'apostasie — de séparer l'homme du Corps de l'Eglise...

Le Saint-Père, après avoir expliqué que l'Eglise est comparable à un Corps, démontre que ce Corps doit être appelé le Corps de Jésus-Christ, parce que Notre-Seigneur en est « le fondateur, la tête, le soutien, le sauveur ».

Comme Bellarmin le remarque finement et ingénieusement, il ne faut pas expliquer cette expression de

« Corps du Christ » seulement par le fait que le Christ doit être appelé la tête de son Corps mystique, mais aussi par le fait qu'il soutient l'Eglise, qu'il vit dans l'Eglise, si bien que celle-ci est comme une autre personne du Christ. C'est ce que le Docteur des nations affirme dans son épître aux Ephésiens, lorsqu'il appelle l'Eglise « le Christ » sans rien ajouter de plus (cf. I Cor., XII, 12), à l'exemple du Maître lui-même qui du ciel l'avait interpellé, tandis qu'il persécutait l'Eglise : *Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ?* Bien plus, si nous en croyons Grégoire de Nysse, assez souvent l'Eglise est appelée « Christ » par l'Apôtre ; et vous n'ignorez pas le mot de S. Augustin : « Le Christ prêche le Christ » (*Serm.* CCLIV, n. 1). » Edit. de la Bonne Presse, p. 29.

A la fin de l'encyclique, Pie XII recommande la prière non seulement pour les membres de l'Eglise, mais pour ceux qui ne sont pas encore ses membres. Déjà, au lendemain de son élection au Souverain Pontificat, Pie XII avait adressé une reconnaissance émue à ceux qui « bien que n'appartenant pas au corps visible de l'Eglise catholique, n'ont pas oublié... tout ce qui, ou dans l'amour envers la personne du Christ, ou dans la croyance en Dieu, les unit à Nous ».

Nous les confions tous et chacun à la protection et à la conduite du Seigneur, en donnant l'assurance solennelle qu'une seule pensée domine Notre esprit : imiter l'exemple du Bon Pasteur pour conduire tous les hommes au vrai bonheur : *afin qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance* (Jo., X, 10). (Encycl. *Summi Pontificatus*, édit. de la Bonne Presse, p. 8).

Reprenant ce vœu dans *Mystici Corporis*, Pie XII renouvelle cette assurance solennelle, invitant tous et chacun

à céder librement et de bon cœur aux impulsions intimes de la grâce divine et à s'efforcer de sortir d'un état où nul ne peut être assuré de son salut éternel, car, *même si par un certain désir et souhait inconscient ils se trouvent ordonnés au corps mystique du Rédempteur*, ils sont privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes dont on ne peut jouir que dans l'Eglise catholique. Qu'ils entrent donc dans l'unité catholique et que, réunis avec Nous dans le seul organisme du Corps de Jésus-Christ, ils accourent tous vers le Chef unique en une très glorieuse société d'amour... Nous les attendons les bras grands ouverts, comme des hommes qui se présentent à la porte, non d'une maison étrangère, mais de leur propre maison paternelle. (*Mystici Corporis*, p. 57).

D'un trait rapide, mais net et sans équivoque possible, Pie XII dans *Humani generis* condamne ceux qui estiment n'être point liés

par la doctrine que Nous exposions, il y a peu d'années, en Notre Encyclique et *qui s'appuie sur les sources de la révélation, à savoir que le Corps mystique du Christ et l'Eglise romaine sont une seule et même chose.*

* *

La doctrine proposée par Pie XII s'appuie non seulement sur les sources de la révélation, mais encore sur toute la tradition. Notre consultant n'aurait qu'à parcourir les deux volumes publiés par le P. Emile Mersch, S. J., pour en être pleinement convaincu. Dans l'étude présente, nous ne pouvons qu'aller aux dernières pages qui sont comme l'écho d'une tradition dix-neuf fois séculaire.

Au concile du Vatican, dans le *schéma sur l'Eglise du Christ*, on constate que la caractéristique essentielle donnée à l'Eglise — et c'est bien de l'Eglise romaine qu'il s'agit — c'est d'être le Corps du Christ :

Que l'Eglise est le Corps mystique du Christ. — Le Fils unique de Dieu qui illumine tout homme venant dans ce monde (Jo., I, 9) et qui jamais n'a manqué de secourir les pauvres enfants d'Adam (Thren., III, 33), lorsque fut arrivée cette plénitude des temps qui avait été statuée dans les décrets éternels, apparut visible, devenu semblable à l'homme, dans la forme de notre corps qu'il avait daigné prendre, pour que les hommes terrestres et charnels, revêtant l'homme nouveau qui est créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité (Eph., IV, 24), formassent un corps mystique, dont lui-même serait la tête. Pour produire cette union du corps mystique, le Christ Seigneur a institué l'eau sainte et purificatrice de la régénération et du renouvellement, pour que les enfants des hommes, divisés entre eux à tant de titres et surtout abîmés par les péchés, étant purifiés de toute souillure de leurs fautes, devinssent membres les uns des autres, et, étant rattachés à leur chef divin par la foi, l'espérance et la charité, fussent tous vivifiés par l'unique Esprit et fussent comblés des grâces célestes et des dons spirituels. Tel est, et l'on ne peut assez l'inculquer aux fidèles pour qu'il demeure profondément gravé en leur esprit, tel est le sublime caractère (*species*) de l'Eglise, d'avoir pour tête le Christ, duquel tout le corps, bien uni et bien relié ensemble par les liens qui rattachent entre elles ses parties, selon l'opération et à la mesure propre à chaque membre, fait l'augmentation du corps, de telle sorte qu'il se construise lui-même dans la charité. (Eph., IV, 16).

. . . .

Puisque telle est la véritable Eglise du Christ, nous déclarons que la société visible et évidente dont nous venons de parler est identiquement l'Eglise des promesses et des miséricordes divines que le Christ a voulu distinguer et orner par tant de prérogatives et de privilèges.

Nous déclarons qu'elle est tellement déterminée dans sa constitution qu'aucune de ces sociétés qui se sont séparées de l'unité et de la communion de son corps ne peuvent, en aucune façon, en être dites une partie ou un membre. Elle n'est pas dispersée et répandue par les différentes sociétés qui portent le nom chrétien, mais elle est tout entière rassemblée en elle-même et pleinement adhérente à elle-même (*totam in se collectam penitusque cohærentem*) et sa splendide unité fait voir en elle ce corps indivisé et indivisible qui est le corps mystique du Christ lui-même.

. . . .

Que tous comprennent combien c'est une société nécessaire pour le salut que l'Eglise du Christ. Elle est aussi nécessaire que le rattachement et l'union au Christ et au corps mystique sont nécessaires... C'est pourquoi nous enseignons que l'Eglise n'est pas une société libre, comme s'il était indifférent pour le salut de la connaître ou de l'ignorer, d'y entrer ou d'en sortir. Nous enseignons qu'elle est tout à fait nécessaire et cela non seulement d'une nécessité venant du précepte du Sauveur qui a prescrit à toute nation d'entrer en elle, mais même d'une nécessité de moyen, parce que, dans l'ordre du salut établi par la Providence, la communication du Saint-Esprit, la participation à la vérité et à la vie ne peut être obtenue que dans l'Eglise et par l'Eglise dont le Christ est la tête.

(Les textes dans Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, II, 350-52).

On nous permettra de présenter quelques textes de Léon XIII (encycl. *Satis cognitum*) qui, rapprochés du *schéma* du concile du Vatican et de *Mystici Corporis*, montreront la continuité de la pensée du Magistère. La doctrine du Corps mystique, déclare lui aussi Léon XIII, est le résumé de tout ce qu'on peut dire sur l'Eglise :

C'est pour toutes ces raisons que l'Eglise, dans les saintes lettres, est si souvent appelée un corps et aussi le corps du Christ : *Vos autem estis corpus Christi* (I Cor., XII, 27). Parce qu'elle est un corps, l'Eglise est visible aux yeux ; parce qu'elle est le corps du Christ, elle est un corps vivant, actif, plein de sève, soutenu qu'il est et animé par Jésus-Christ qui le pénètre de sa vertu, à peu près comme la vigne nourrit et rend fertiles les rameaux qui lui sont unis...

. . . .

L'Eglise n'est pas une sorte de cadavre ; elle est le corps du Christ vivant de sa vie surnaturelle. De même que le Christ, son chef et son modèle, n'est pas entier si l'on ne reconnaît en lui que la nature humaine, comme font les photiniens et les nestoriens, ou si l'on ne reconnaît en lui que la nature divine invisible, comme font d'ordinaire les monophysites, mais qu'il est un par l'union des deux natures visible et invisible, de la même façon son corps mystique n'est la véritable Eglise que parce que ses parties visibles tirent leur force et leur vie des dons surnaturels et des autres éléments invisibles...

. . . .

Il faut ajouter que le Fils de Dieu a décrété que l'Eglise serait son propre corps mystique, auquel il s'unirait pour en être la tête, à l'image du corps humain qu'il a pris par l'incarnation, et dans lequel corps la tête tient aux membres par un lien naturel. De même donc qu'il a pris luimême un corps mortel unique qu'il a voué aux tourments et à la mort pour payer la rançon des hommes, de la même façon il a un corps mystique unique, dans lequel et par le moyen duquel il fait participer les hommes à la sainteté et au salut éternel : « Dieu l'a établi chef (lui, le Christ) sur toute l'Eglise qui est son corps » (Eph., I, 22-23)

Des membres séparés et dispersés ne peuvent point s'unir à une seule et même tête pour former un seul corps... Des membres qui s'éloignent les uns des autres ne peuvent pas être reliés à la même tête... Pour mieux montrer que l'Eglise est unique, Dieu la présente sous la forme d'un corps animé, dont les membres ne peuvent vivre que s'ils sont rattachés à la tête, pour tirer d'elle leur force vitale.

Dans Mersch, p. 357-58 ; Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII, Bonne Presse, t. V, p. 5-10 (passim).

On le voit, tant chez les théologiens du concile du Vatican, que chez Léon XIII, le corps mystique du Christ est bien l'Eglise, et l'Eglise romaine, et uniquement l'Eglise romaine. Aucune allusion n'est faite aux non-catholiques de bonne foi, vivant cependant dans la grâce de Dieu...

II. — Quod est durum (?)

En reprenant l'expression de notre correspondant, nous y ajoutons un point d'interrogation, car une telle affirmation, appliquée à la doctrine du pape est très certainement injustifiée.

Pourquoi s'être arrêté à pareil sentiment ? — Nous le devinons sans peine. Notre consultant, qui est bon théologien, s'est très certainement souvenu que de Jésus-Christ, chef du corps mystique, et en qui précisément se trouve la « grâce capitale », dont la dérivation dans les hommes les justifie, les sanctifie, les sauve, ne peut communiquer sa grâce aux non-catholiques de bonne foi, justifiés par des sacrements validement reçus ou par des actes de charité parfaite, sans les agréger, *ipso facto*, de quelque façon, à son corps mystique.

C'est la pensée que nous avions nous-même, en écrivant, dans l'article *Jésus-Christ* du *D.T.C.*, le paragraphe concernant « Jésus-Christ, chef de son corps mystique ».

De quels hommes Jésus-Christ est-il le chef EN ACTE, *quant à la communication de la vie surnaturelle ?* — Voici la réponse de S. Thomas : « Le Christ est le chef, d'abord et principalement de ceux qui lui sont unis en acte par la gloire ; deuxièmement de ceux qui lui sont unis en acte par la charité ; enfin de ceux qui lui sont unis en acte par la foi (sans la charité) » (IIIª, q. 8, a. 3).

— *a*) La première considération se justifie pour un double motif : l'union des élus au Christ dans la gloire est immobile et définitive ; de plus, elle exclut l'influx extérieur qui existe ici-bas dans le gouvernement de l'Eglise visible, de la part des chefs établis par le Christ, pape et évêques, sur les simples fidèles : dans le ciel, l'Eglise triomphante sera réglée par le seul Christ, son unique chef. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 6.

— *b*) Si tous les hommes, unis au Christ par la charité, sont les membres du Christ, il s'ensuit immédiatement que *tous les justes*, sans exception, doivent être réputés tels. Cf. *Conc. Trid.*, sess. VI, can. 32. Et, par conséquent, il faut compter dans ce nombre tous les hérétiques et schismatiques de bonne foi qui, vivant de la vie de la grâce, appartiennent à l'âme de l'Eglise. S'ils sont hérétiques notoires, ils ne font plus réellement partie du corps de l'Eglise ; mais ils appartiennent toujours au corps mystique du Christ, puisqu'ils sont de l'âme de l'Eglise et, par le fait même, ont le désir de faire partie de son corps. Bien plus, il faut, en vertu du même principe, considérer comme membres actuels du Christ tous les justes non baptisés, catéchumènes ou non. Cette dernière assertion n'est pas suffisamment mise en relief par les théologiens, qui ont tendance à confondre le corps du Christ et le corps de l'Eglise ; mais elle s'impose. Elle n'est point contredite par le concile de Florence, déclarant dans le décret *pro Armenis* que « par le baptême, nous devenons membres du Christ et entrons dans le corps de l'Eglise. » L'affirmation, quant au premier effet signalé, n'est pas exclusive... Ces conclusions demeurent valables qu'il s'agisse des hommes qui ont vécu avant le Christ depuis le commencement du monde ou des justes qui, actuellement placés sous l'influence vivifiante du Christ ne persévèreront pas et seront finalement damnés.

— *c*) Bien que ne vivant pas de la vie surnaturelle de la *grâce*, tous ceux qui possèdent la *vertu surnaturelle de la foi*, sans la charité, participent déjà, d'une certaine manière, à la vie surnaturelle... Les définitions du concile du Vatican ne nous laissent aucun doute à ce sujet (Sess. III, c. 3, *De Fide* et can. 5 ; cf. *Conc. Trid.*, sess. VI, c. 6). Ces « fidèles » sont donc déjà, en acte quoiqu'en un degré inférieur (puisque, par hypothèse, ils ne vivent pas encore de la vie de la grâce) les membres du Christ... (VIII, col. 1351).

Arrêtons ici cette citation ; elle reflète une pensée théologique qui date de 1925, et n'a ici d'autre raison que situer cette pensée sur le plan où notre consultant semble avoir conçu ses hésitations. Laissant de côté l'allusion à la distinction de l'âme et

du corps de l'Eglise, sur laquelle on s'est d'ailleurs expliqué dans l'*Ami* (1952, p. 700-703), précisément en fonction de l'encyclique *Mystici Corporis*, relevons le seul point capable de faire difficulté. C'est l'expression conciliaire *membrum Christi* énoncée sans qu'on l'identifie nécessairement avec « membres de l'Eglise ». On la lisait tout d'abord dans le décret *pro Armenis* où elle semble adéquatement distinguée de l'entrée dans le corps de l'Eglise :

« Baptisma, quod vitæ spiritualis janua est : per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiæ » (Denz.-Bann., n. 696).

Mais le can. 32 de la sess. VI du concile de Trente ne laisse prise à aucune équivoque :

Si quelqu'un dit que... par les bonnes œuvres qu'il accomplit par la grâce de Dieu et le mérite du Christ, *dont il est le membre vivant*, le justifié ne mérite pas véritablement l'augmentation de la grâce, la vie éternelle, etc., ...qu'il soit anathème !

En face de ce texte d'une valeur doctrinale au moins égale à celle de l'affirmation de Pie XII, le théologien ne peut avoir qu'une attitude : déclarer qu'il ne peut y avoir de divergence réelle entre l'affirmation du concile et la position prise par le défunt pontife. Peut-être le concile a-t-il voulu simplement rappeler que le développement de la vie surnaturelle n'existe dans l'homme justifié que parce qu'il est membre vivant, animé par la grâce du Christ. Peut-être Pie XII a-t-il voulu affirmer la thèse catholique de l'aspect juridique du Corps de l'Eglise en rappelant que « seuls font partie de l'Eglise (en tant que corps visible), ceux qui ont reçu le baptême de régénération et professent la vraie foi, qui, d'autre part, ne se sont pas, pour leur malheur, séparés de l'ensemble du Corps ou n'en ont pas été retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime ». C'est l'explication donnée dans l'*Ami* du 13 nov. 1952, p. 701. Peut-être aussi pourrait-on dire que les justes qui, hors de l'Eglise visible, vivent de la vie de la grâce, ne sont encore qu' « ordonnés » au Corps mystique, tout en étant déjà « membres du Christ ». Nous avions pensé à cette solution, en insinuant, dans les *Tables du D.T.C.* (col. 1121) que *Mystici Corporis* apportait simplement une « nuance » à la doctrine qu'avec tant d'excellents théologiens nous avions proposée en 1923 (*Ami*), et 1925 (*D.T.C.*). « Etre en acte membres du Christ », et simplement « ordonnés au Corps mystique ». Voilà la nuance. Un document de première valeur, la lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston, à propos du P. Feeney, viendrait facilement confirmer cette solution. Dans son intransigeance, le P. Feeney excluait du paradis, sans distinction, tout non-catholique. Le Saint-Office rappelle que

pour qu'une personne obtienne son salut éternel, il n'est pas toujours requis qu'elle soit *de fait* incorporée à l'Eglise à titre de membre, mais il faut lui être uni tout au moins par *désir* ou *souhait*.

Cependant, il n'est pas toujours nécessaire que ce désir soit explicite comme dans le cas des catéchumènes. Lorsque quelqu'un est dans une ignorance invincible, Dieu accepte un *désir implicite* ainsi appelé parce qu'il est inclus dans la bonne disposition de l'âme, par laquelle l'on désire conformer sa volonté à celle de Dieu.

Ces choses sont clairement exprimées dans la Lettre dogmatique publiée par le Souverain Pontife Pie XII le 29 juin 1943 « sur le Corps mystique de Jésus-Christ »... Dans cette Lettre, en effet, le Souverain Pontife distingue clairement ceux qui sont actuellement incorporés à l'Eglise comme membres et ceux qui lui sont unis par le désir seulement.

Parlant des membres qui forment ici-bas le Corps mystique, le même auguste Pontife dit : « Seuls font partie des membres de l'Eglise ceux qui ont reçu le Baptême de régénération et professent la vraie foi, qui, d'autre part, ne se sont pas pour leur malheur séparés de l'ensemble du corps ou n'en ont pas été retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime. »

Vers la fin de la même Encyclique, invitant à l'unité, avec la plus grande affection, ceux qui n'appartiennent pas au corps de l'Eglise catholique, il mentionne ceux qui « par un certain désir et souhait inconscient, se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur ». Il ne les exclut aucunement du salut éternel; mais il affirme par ailleurs qu'ils se trouvent dans un état « où nul ne peut être sûr de son salut éternel » et même « qu'ils sont privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes dont on ne peut jouir que dans l'Eglise catholique. » (Voir *Ami*, 1952, p. 741 ; 1953, p. 263).

Interprétation très autorisée de la pensée de Pie XII et qui permettra à notre cher correspondant d'éclairer sa lanterne.

A. MICHEL.

L'enfer éternel et la vie éternelle

Q. — Un abonné nous communique des extraits d'un article de M. Jean Guitton paru dans la *Revue de Paris* (décembre 1958) extraits qu'on a pu lire dans *La France catholique* (19 décembre, p. 2) et dont certains fragments lui paraissent troublants. Et il nous demande de dire ce que nous en pensons.

R. — L'article en question ne fait que reproduire, sous une forme nouvelle, l'étude parue en 1950, dans un volume collectif édité dans la coll. « Foi vivante », sur l'*Enfer*, en collaboration avec MM. Gustave Bardy, Michel Carrouges, Bernard Dorival, C. Spicq et Ch.-V. Héris [1].

Dans ce volume, l'étude de M. Guitton avait pour titre « *L'enfer et la mentalité contemporaine* ». Au nom de cette mentalité, l'A. exposait certaines idées qui semblaient des objections à réduire plutôt que des affirmations à retenir. Aussi, dans le compte rendu de l'*Ami* (1950, p. 254), l'étude de M. Guitton était ainsi jugée : « Ce dernier article n'ajoute rien aux objections classiques depuis longtemps connues et réfutées par la théologie catholique ». D'ailleurs, si quelques affirmations pouvaient faire difficulté, l'étude du P. Héris, d'une doctrine si parfaitement orthodoxe, apportait une contrepartie facile à consulter.

Mais l'article de la *Revue de Paris* est intitulé « *La pensée catholique et la vie éternelle* ». Le point de vue est transposé : la « mentalité contemporaine » est-elle devenue « la pensée catholique » ?

[1] Vol. in-12, 360 p. Paris, Edit. de la Revue des Jeunes, 1950 (cf. *Ami*, 1950, p. 254).

Certes, plusieurs réflexions de M. G. peuvent recueillir notre adhésion : la pensée théologique doit s'efforcer de donner « une présentation de la foi qui ne devienne pas un objet de scandale éveillant chez les uns la révolte, chez les autres le tourment ». Mais la présentation la meilleure ne doit pas être une minimisation ou une déformation du dogme.

Trois idées troublantes ont été soulignées par notre consultant : 1° difficulté de concilier le châtiment infini avec la faute d'un être fini ; donc, nécessité de proportionner la faute et la peine et rendre à la sanction un caractère médicinal. — 2° Le feu réel peut-il atteindre l'esprit ? et l'enfer est-il éternel ? le P. Spicq ayant écrit : « Si les agents du supplice sont éternels, il n'est pas dit explicitement dans l'Ecriture que la durée de la peine le soit aussi ». — 3° On laisse entendre que l'enfer pourrait être vide de damnés : et l'on s'appuie sur une parole de Ste Gertrude (mais, ajoutons que M. G. lui-même a corrigé cette impression).

Nous ne pouvons dissimuler que, situées dans la nouvelle perspective où s'est placé M. G., ces trois idées seraient, en effet, assez troublantes.

Sur le premier point, l'A. avait lui-même, dans l'étude de 1950, apporté la réponse catholique à l'objection formulée :

« Si nous étudions le péché dans le cœur de l'homme, il nous paraît qu'il n'y a aucune faute temporelle assez consciente, assez soutenue pour mériter d'être châtiée éternellement. Mais cette conception tient sans doute pour une assez large part à ce que nous avons laissé s'affaiblir en nous l'idée de ce que nos pères auraient appelé les droits de Dieu, l'honneur de Dieu, la « malice du péché ». Si l'on prend l'acte de péché en lui-même, il est le seul moment où Dieu soit mis en échec dans sa création ; et nous savons assez, par les analogies du cœur humain, comme sont irréparables les moindres gestes de défiance, les moindres fautes contre l'honneur de l'amour. Mais considérons ce qui *en fait*, par suite du péché, est divinement arrivé, *propter nos homines, propter nostram salutem :* l'Incarnation, sous sa forme humble, « obéissante jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix ». Pourquoi la rédemption qui a été si cruelle, si l'offense qu'elle répare n'avait pas été aussi profonde qu'elle ? Il doit y avoir une proportion entre le prix du rachat et l'abîme du péché : nous connaissons le premier de ces deux termes, ce qui nous permet de mesurer l'autre... S'il n'y a pas ce risque dramatique pour chacun de nous d'une mort éternelle, le sacrifice de la croix perd beaucoup de son sens. Comme le disait l'abbé Rambaud, « ce n'est pas à partir du péché que l'on doit comprendre ce que devait être la rédemption, mais à partir du fait du Christ, Fils de Dieu, de sa mort et de sa résurrection, que l'on peut comprendre tout à la fois le péché et la rédemption » (p. 337-338).

C'est bien ce que disait le P. Monsabré dans l'*Exposition du dogme* (96e conférence).

« Supprimez la peine éternelle, vous ne comprendrez plus rien à cette grande œuvre d'amour divin qu'on appelle la Rédemption... Un Dieu sacrifiant son propre Fils pour nous épargner les châtiments qui tôt ou tard, doivent se terminer par un éternel bonheur ; des martyrs affrontant les plus affreux tourments pour s'assurer une félicité qui, quoi qu'il arrive, ne peut pas leur manquer ; des apôtres se dévouant jusqu'à la mort pour arracher les peuples à des erreurs et à des vices qui ne les empêcheraient pas d'être éternellement heureux ; ce n'est pas de la sagesse, c'est de l'extravagance ! »

C'est à cette extravagance qu'aboutirait la peine purement médicinale, destinée à conduire le réprouvé à la pénitence et au retour à Dieu.

En second lieu, les descriptions matérielles que l'Ecriture a faites des peines infernales sont connues. Le P. Spicq, auquel se réfère M. Guitton, les a exposées dans l'étude, publiée dans le volume de 1950 ; et c'est là sans doute qu'elles ont été puisées pour l'article de *La Revue de Paris.*

Mais d'avance, le P. Spicq avait indiqué quelle traduction devait être donnée à ces descriptions qu'on ne saurait prendre à la lettre, et quel rapport elles peuvent avoir avec les réalités qu'elles désignent, et, en particulier comment concevoir « ce feu réel qui atteint l'esprit ». Ce feu, précise l'exégète dominicain est « de nature spéciale, propre au monde de l'au-delà et qui a entre autres qualités remarquables celle de ne pas s'éteindre » (p. 132). Agent éternel de supplice, « il n'est pas dit explicitement, ajoute le P. Spicq, que la durée de la peine le soit aussi » (p. 133). Et pourtant quelques pages auparavant, nous avions lu, à propos d'un texte de S. Matthieu (xxv, 46), corroboré par S. Jean (I Jo., IV, 18) : « C'est le « châtiment éternel ». Mais l'éternité du châtiment n'est pas expliquée par l'éternité de l'agent du supplice ; ce qui l'explique, c'est la séparation définitive et irrévocable des damnés par rapport à Dieu : « Notre-Seigneur, écrit encore le P. Spicq, s'est refusé à indiquer le nombre respectif des habitants de l'enfer et du ciel ; mais il précise que l'enfer consiste en l'éloignement de Dieu et, plus précisément encore, dans l'impossibilité *absolue et définitive* de le rejoindre et de vivre avec lui » (p. 140). Et, plus loin : « Cet enseignement de l'enfer, issu du Christ en personne, s'impose sans discussion ni hésitation possible à la foi de tout chrétien » (p. 143).

Il est donc peu admissible de présenter quelques lignes du P. Spicq où l'on croit voir (à tort d'ailleurs) percer un doute sur l'éternité du châtiment, alors que cet auteur énonce la foi catholique en termes ne laissant prise à aucune ambiguïté.

En troisième lieu, M. G. se demande « si une nature mêlée comme la nature humaine peut avoir d'une manière persévérante assez d'orgueil et de lucidité pour repousser le bien infini dans des conditions qui méritent l'enfer ». Pourquoi soulever ce doute, pourquoi citer un mot de Ste Gertrude laissant supposer que la miséricorde de Dieu s'est étendue jusqu'à Judas ?...

Certes, la citation de *La France catholique* s'achève sur un texte qui rachète en grande partie les déficiences soulignées par notre correspondant. Terminons, en rapportant ce texte, par un hommage sympathique à la pensée chrétienne qui l'a dicté :

« Les paroles de Jésus sur les maudits, la tristesse qui paraît dans ses confidences, la « crainte et le tremblement » que S. Paul recommande, une tradition constante, la soif du rachat, le zèle missionnaire, le concept de *salut*, l'analogie du monde des anges, l'élément pathétique du christianisme, tout cela donne à

penser qu'il existe des déchus parmi les hommes, sans qu'on puisse préciser leur nombre et leur visage. »

Tout à l'heure c'était la mentalité contemporaine qui perçait dans les affirmations ou les doutes de l'A. ; maintenant c'est une pensée catholique qu'il présente en conclusion. Restons sur cette dernière et meilleure impression.

A. MICHEL.

Sur le Purgatoire

Q. — 1° A quelle époque et sous la plume de quel auteur remonte ce nom de « Purgatoire » ?

2° De quand date l'usage des neuvaines de messes pour les âmes du Purgatoire ? Quelle efficacité, supérieure à la célébration de messes non suivies, peut-il avoir ?

I. — Le mot de « *purgatoire* » se trouve équivalemment dans la conception primitive d'un feu du jugement, purificateur des souillures et des péchés de l'âme, qu'on a voulu voir dans la *Didachè*, XVI, 5 (à tort semble-t-il), mais qu'on trouve certainement chez Origène, *De principiis, II*, c. 6, *P.G.*, XI, 238-39 ; cf. *D.T.C.*, II, 358 (*baptême par le feu*), V, 2241 (feu du jugement), XIII, 1193-955 (purgatoire). Mais laissons cet aspect ancien du problème posé et abordons directement le mot, explicitement, proposé de « Purgatoire ».

Chez les Latins, on peut trouver l'expression « feu purificateur » chez S. Cyprien, qui rappelle qu' « autre chose est être débarrassé de ses péchés et *purifié de ses péchés par une longue souffrance*, et autre chose avoir effacé toutes ses fautes par le martyre... » (Epist., LV, n. 20, éd. Hartel, 638) ; — chez l'Ambrosiaster, dans son commentaire *In Iam Cor.*, III, 13-15, où il parle du pécheur qui sera sauvé, *purifié par le feu* (*ut per ignem purgatus fiat salvus, P. L.*, XVII, 211) ; — chez saint Jérôme, estimant que les chrétiens pécheurs verront leurs œuvres éprouvées et purifiées par le feu (*quorum opera in igne probanda sunt atque purganda. In Isaiam*, LXVI, 24, *P. L.*, XXIV, 704) ; — plus explicitement encore chez S. Augustin, qui, le premier, a employé le mot « *ignis purgatorius* », qui désormais aura droit de cité dans la théologie catholique (*Enchiridion*, c. 69, *P. L.*, XL, 265) ; — chez S. Césaire d'Arles, *Serm.*, XXII, 2 ; *P. L.*, XXXIX, 1946 ; — et enfin chez S. Grégoire qui consacre cette expression (*Dial.*, IV, 39 ; *P. L.*, LXXVII, 396).

Chez les Grecs, l'expression « feu purificateur » n'existe que sous des formules équivalentes et rarement. On pourrait citer S. Cyrille de Jérusalem, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, surtout S. Grégoire de Nysse. Inutile de s'y attarder.

Mais c'est bien plutôt les peines purificatrices ou le feu purificateur qu'on peut lire chez ces anciens auteurs. Dans la théologie latine le mot « purgatoire » exprime, dans la pensée des premiers scolastiques, l'*ensemble des peines purificatrices*. Les conciles de Lyon (1274) et de Florence ne parleront encore (sans doute pour se mettre à la portée du langage des Grecs) que des « peines purificatrices », tandis que le concile de Trente affirmera explicitement l'existence du « purgatoire » (Cf. Denz.-Bann., 464, 693, 983).

II. — Sur les neuvaines pour les âmes du purgatoire (prières ou messes), voici ce que nous pouvons vous dire, en nous inspirant de Beringer, *Les Indulgences*, 1925, t. I, p. 337-40.

Le nom de neuvaine vient du latin *novem* : c'est donc une pratique de dévotion, continuée pendant 9 jours, en vue d'obtenir une grâce spéciale. Mais tendis que *l'octave* a quelque chose de joyeux et qui rappelle la fête, la *neuvaine* a un caractère de tristesse confiante, de désir, de supplication, qui doit préparer la réalisation d'un bienfait.

Les neuvaines pour les défunts existaient du temps des païens et chez les Romains de l'antiquité. Les Grecs et les Romains solennisaient leur deuil pendant neuf jours et le neuvième jour après la mort tout particulièrement. De plus, chaque année, du 13 au 22 février, les Romains célébraient les *parentalia novendialia* en souvenir de leurs parents défunts. Ces coutumes païennes furent la raison pour laquelle, au commencement du moins, l'Eglise et les chrétiens ne voyaient pas favorablement les neuvaines mortuaires. Cependant, dans l'office chrétien des morts, on trouve non seulement l'office du troisième et du septième jour, mais aussi celui du neuvième (*Constitutions apostoliques*, VIII, 42 ; *P. G.*, I, 1147). Un service de neuf jours, avec offrande quotidienne de la messe (donc une véritable neuvaine) se fait pour les funérailles d'un pape, *novena Papæ* (*Ordo roman.*, XV, 530, 532 ; *P. L.* LXXVIII, 1353. Const. Pii IV, *In eligendis*, 9 oct. 1562).

Ces neuvaines mortuaires, qui étaient surtout en usage dans les églises des Ordres religieux, ne se font plus aujourd'hui ; cependant le 11 juillet 1853, des *novendiales precum et Missarum devotiones* ont été enrichies d'indulgences pour une confrérie de France (*Rescr. auth. S. C. Indulg.*, 382).

Les Indulgences (sur lesquelles on fonde une efficacité spéciale) sont les mêmes pour toutes les neuvaines approuvées : 300 jours chaque jour ; plénière, un jour de la neuvaine ou bien des huit jours suivants ; confession, communion, prières aux intentions du Souverain Pontife (Beringer, I, 826 ; cf. 793).

A. M.

Communion, sans confession après un péché mortel

Q. — On ne peut communier si l'on est en état de péché mortel. Il semble cependant qu'il y a des cas où on pourrait le faire. Par exemple un prêtre, qui est tenu de célébrer, soit que l'abstention de sa messe prive certains fidèles qui y ont droit, soit qu'elle risque de créer du scandale ; il faudra évidemment que le prêtre fasse son possible pour avoir une contrition suffisante.

Ce qui est admis pour le prêtre en certain cas, peut-il l'être pour les fidèles ? En particulier pour des religieux et surtout des religieuses ? Confesseur de religieuses depuis longtemps, j'avais toujours été strict : Si vous avez commis un péché mortel, vous ne devez pas communier avant de vous être confessée. Et puis le désarroi de telle ou telle qui ne pouvait facilement accéder au confesseur, des directions différentes données par certains prêtres, m'ont amené à interroger un prêtre très réputé pour sa vertu et son expérience.

Le sens de sa position est celui-ci : Dans l'hypothèse où le péché mortel a été vraiment commis, il peut y avoir pour une religieuse de graves inconvénients à aller se confesser avant le jour habituel. Le confesseur peut n'être pas sur place ; il faudrait demander une permission à la supérieure ; s'abstenir de la Communion attire l'attention et frise le scandale quand d'autres le remarquent ; or la psychologie féminine est hypersensible quand il s'agit de se faire remarquer... Ce prêtre concluait : Du moment que cette religieuse a une vraie contrition de sa faute, qu'elle s'approche de la Sainte Table avec respect et amour, qu'elle a la volonté de se confesser dès qu'elle le pourra sans inconvénient et donc pratiquement au jour habituel des confessions, elle peut être admise à communier.

J'incline à penser de même. Pourrais-je avoir votre avis à ce sujet ?

R. — Soyons nets : il n'y a *aucun cas* où soit un prêtre, soit un fidèle puisse licitement communier étant en état de péché mortel. L'état de grâce est strictement obligatoire. Si on l'a perdu par une faute grave, il faut être *moralement certain* de l'avoir recouvré, soit par un acte d'attrition, accompagné d'une absolution, soit par un acte de contrition parfaite, c'est-à-dire sincère, inspirée par un motif non seulement surnaturel, mais par un motif de *charité parfaite*, et ayant les autres qualités requises, notamment le ferme propos. Ceci sans préjudice des lois positives de l'Eglise qui interdisent à quiconque est en état de péché mortel de communier sans avoir été préalablement et validement absous à la suite d'une confession sacramentelle, lois positives sur lesquelles nous avons à nous expliquer, en distinguant le cas du prêtre célébrant et celui du fidèle communiant.

A. — Cas du prêtre célébrant

Pour célébrer la Messe, le prêtre doit être en état de grâce, sous peine de se rendre coupable d'une faute grave.

A ce précepte s'en ajoute un second : tout prêtre, qui aurait conscience (i. e. la certitude morale) d'être en état de péché mortel, ne peut célébrer, sans avoir d'abord recours à la confession sacramentelle, même s'il pouvait estimer raisonnablement avoir retrouvé l'état de grâce par la contrition parfaite. Ce précepte oblige *sub gravi* et se fonde, d'après l'opinion plus commune, sur le droit divin.

Par conséquent, le prêtre qui a conscience d'être en état de péché mortel ne peut *célébrer avant de se confesser* qu'aux *trois conditions* suivantes *réalisées simultanément* :

— 1° *nécessité de célébrer*, vg. viatique à *consacrer* pour un mourant, procurer aux fidèles le moyen de satisfaire au *précepte* de l'Eglise, crainte fondée de déshonneur ou de scandale ;

— 2° *absence de confesseur*, vg. pas de confesseur dans le voisinage et on ne peut sans grande difficulté en raison de circonstances de temps, d'âge, d'éloignement, d'occupations, atteindre un confesseur, — ou répugnance extraordinaire *et* invincible à s'adresser à un confesseur tout proche, comme serait celle d'un curé devant se confesser à son vicaire, à son neveu ;

— 3° *acte de contrition parfaite*.

Lorsque ces trois conditions sont simultanément réalisées, le prêtre peut licitement célébrer, mais il lui reste l'*obligation spéciale de se confesser au plus tôt*, c'est-à-dire *dans les trois jours*. Il ne pourrait célébrer à nouveau avant de s'être confessé que si les trois conditions se trouvaient de nouveau réalisées.

Toutes ces dispositions se trouvent dans le *Concile de Trente* et dans le *Codex*.

Concile de Trente (D. B. 880). « Quod (confessio prævia)... etiam ab iis sacerdotibus quibus *ex officio* incubuerit celebrare, hæc sancta synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessoris. Quod si necessitate urgente, sacerdos absque prævia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur » (can. 11 ; D.B. 893).

Codex, can. 807 : « Sacerdos sibi conscius peccati mortalis, quantumvis se contritum existimet, sine præmissa sacramentali confessione Missam celebrare ne audeat ; quod si, deficiente copia confessarii et urgente necessitate, elicito tamen perfectæ contritionis actu, celebraverit, quamprimum confiteatur. »

Signalons enfin que le 18 mars 1666 fut condamnée la proposition suivante : « Mandatum Tridentini, factum sacerdoti sacrificanti ex necessitate cum peccato mortali, confitendi quamprimum est consilium, non præceptum » (D.-B. 1138).

B. — Cas du communiant

a) Quiconque se sait coupable d'un péché mortel ne peut communier qu'après s'être confessé sacramentellement, quelle que soit la contrition, même parfaite, qu'il pense avoir. Il n'en est donc pas de l'Eucharistie comme des autres sacrements des vivants, auxquels on peut, à la rigueur, se préparer, s'il en est besoin, par un acte de contrition parfaite. La réception de l'Eucharistie exige l'état de grâce : « Si quis dixerit vel præcipuum fructum sanctissimæ Eucharistiæ esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire, A. S. » (D.-B. 887) ;

Bien plus, tout communiant qui a conscience d'avoir commis un péché mortel certain, depuis sa dernière confession valide, doit, avant de communier, recevoir l'*absolution sacramentelle* : « Nemo quem conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritum existimet, sine præmissa sacramentali confessione ad sacram communionem accedat » (can. 856).

Ce canon fait écho à l'enseignement du Concile de Trente. « Communicare volenti revocandum est in memoriam ejus præceptum : Probet autem seipsum homo (I Cor., XI, 28). Ecclesiastica autem consuetudo declarat, eam probationem *necessariam* esse, ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque præmissa sacramentali confessione ad sacram Eucharistiam accedere debeat. Quod a christianis omnibus... hoc sancta Synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessoris. » (D.-B. 880).

Et le canon 11 : « Ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta Syno-

dus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessario præmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, prædicare vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere præsumpserit, eo ipso excommunicatus exsistat. » (D.-B. 893).

b) Cependant si quelqu'un se sachant en état de péché mortel, se trouve dans un *cas de nécessité* et ne peut recourir au ministère d'un confesseur, il pourrait communier après un acte de contrition parfaite. « Quod *si urgeat* necessitas ac copia confessarii illi desit, actum perfectæ contritionis prius eliciat » (can. 856).

On pourrait donc être excusé de l'obligation positive de se confesser avant de communier, lorsqu'on est conscient d'un péché mortel, chaque fois que seraient réalisées simultanément les trois conditions suivantes :

— 1° *absence de confesseur*, i. e. *impossibilité physique ou morale* de se confesser avant de communier à cause de circonstances de temps, d'âge, d'éloignement, d'occupations ; mais le seul fait de ne pouvoir s'adresser à son confesseur habituel ne constitue pas, en principe, cette impossibilité morale ;

— 2° *acte de contrition parfaite* ;

— 3° *nécessité grave et urgente* de communier. Cette nécessité est certainement réalisée pour le fidèle qui se trouvant déjà à la sainte table se souvient soudain d'une faute grave, mais ne peut se retirer sans provoquer l'étonnement et faire soupçonner le mauvais état de sa conscience. On admet aussi que cette nécessité existe pour des personnes vivant en communauté, qui, n'ayant pas la possibilité de se confesser, ne pourraient s'abstenir de communier, *un jour de fête*, sans donner lieu à pareil soupçon.

Cette nécessité grave et urgente est-elle réalisée dans le cas, p. ex., d'une religieuse devant attendre plusieurs jours le retour du confesseur et ne pouvant le faire appeler, ou se confesser en dehors de la maison sans attirer sur elle des soupçons, et sans provoquer par son abstention de la communion pendant ce temps l'étonnement de ses sœurs et un grave dommage à sa réputation ? Certains auteurs pensent qu'il y a là une sorte de nécessité morale de communier sans s'être auparavant confessée. (Jorio, *La communion des malades*, n° 40).

A notre avis, on ne pourra cependant user de cette dernière opinion qu'avec beaucoup de circonspection, vu l'importante *Instructio reservata* de 1938, adressée « aux Ordinaires et aux Supérieurs majeurs des Ordres et Congrégations de clercs au sujet de l'usage quotidien et presque général de la Communion dans les séminaires, les collèges et les communautés religieuses, et des abus contre lesquels il faut être en garde en cette matière. » Pour éviter ces abus, il *faut supprimer toutes les « Communions générales », même aux jours de grande fête.* Et il faut que la « communion quotidienne » qui est recommandée, ne soit pas pratiquée dans des conditions telles qu'elle devienne en fait et chaque jour une « communion générale ». Il convient donc qu'une communauté religieuse, un pensionnat, un séminaire ne s'avance pas à la Sainte Table par rangs quasi militaires, ni que l'on progresse sur une seule file par ordre strict et constant de dignité ou d'ancienneté (pratique qui ferait nécessairement remarquer l'abstention de tel ou telle demeurés à leur place), mais plutôt en ordre dispersé. Par ailleurs, la « communion quotidienne » reste telle, même avec quelques omissions. Dès lors, nous pensons qu'on ne saurait désapprouver à priori les directeurs de séminaires ou de noviciats qui iraient jusqu'à *conseiller* d'omettre de communier, de temps en temps (mais rarement, par exemple une ou deux fois par mois) et pour des motifs relativement peu importants (comme serait une fatigue un peu gênante), si de telles abstentions étaient suggérées pour maintenir, dans certains milieux où elle tendrait à disparaître, la pleine liberté de s'abstenir. Jamais l'abstention (non prolongée indûment) ne devrait donner lieu à un jugement défavorable, surtout dans les communautés religieuses et dans les pensionnats féminins où les santés sont sujettes à des malaises sans gravité. Si d'autres religieuses ou des élèves s'en scandalisaient jusqu'à suspecter un mauvais état de conscience dans celles qui de temps en temps ne communient pas, ce serait là le scandale des faibles ou des pharisiens, basé sur un jugement téméraire, que les Supérieures devraient réprimer avec autant de vigueur que de prudence. Sur toute cette question il sera opportun de relire avec soin ce qui a été dit sur l'*Instructio reservata* dans l'*Ami*, 9 mars 1950, p. 147-150.

Notons enfin qu'à la différence du prêtre célébrant par nécessité, aucun *précepte n'oblige* le fidèle qui aurait communié dans ces conditions à se confesser *au plus tôt* ; mais il pourra être souvent être à propos de le lui *conseiller*.

C. — Appréciation du cas

Avec ces principes nous pouvons résoudre le cas proposé.

Pour la première question : il est sûr que si la gravité mortelle de la faute que se reproche la religieuse n'est pas moralement certaine, le recours au sacrement de pénitence avant de communier n'est pas *exigé* (cf. S. Alphonse, VI, 257), et pour des scrupuleuses pourrait être déconseillé.

Pour la seconde question : une religieuse *coupable de faute grave* peut se trouver dans le cas où il y aurait pour elle impossibilité morale de se confesser (absence de tout confesseur dans la maison, difficulté *grave* pour faire appeler un confesseur ou pour aller le trouver) et en même temps nécessité vraiment *grave* et *urgente* de communier ; elle serait alors excusée de l'obligation *positive* de la confession avant la communion et pourrait communier après un acte sincère de contrition parfaite.

Il ne suffit donc pas, pour pouvoir communier sans se confesser après une faute grave, de faire un *acte de contrition parfaite* ; il faut encore qu'il y ait IMPOSSIBILITÉ *morale de se confesser* et NÉCESSITÉ *grave et urgente* de communier. Cette impossibilité et cette nécessité seront toujours très délicates à apprécier.

Pécheur public et Sacrements

Q. — Une paroissienne vient de nous arriver. Fervente, d'une religion sincère, elle « vit » son Christianisme. Mais elle se trouve *en situation matrimoniale fausse.* Elle a épousé un homme divorcé (du reste, profondément anticlérical) et de leur union sont nés deux enfants encore en bas âge.

Ailleurs, *un prêtre, bien au courant de sa situation spéciale, lui donnait l'absolution.* Loyalement, elle me demande si je peux l'admettre aux Sacrements.

Personnellement j'estime n'avoir pas le droit de lui donner l'absolution en temps normal ni de l'admettre à la Table Sainte. Je l'encourage à prier sincèrement et à assister à la Messe du Dimanche, tout en lui rappelant que Dieu peut justifier une âme par l'acte de charité parfaite. Voici les raisons invoquées par le prêtre qui l'admettait aux Sacrements :

— Avant de s'unir civilement à son mari, elle vivait dans l'indifférence religieuse. C'est la naissance du premier enfant qui lui a donné à réfléchir. Au moment du baptême, elle a hésité à faire baptiser sa fille dans le Protestantisme. La baptême catholique lui a donné l'occasion de réfléchir et d'approfondir la religion. C'est alors seulement qu'elle a réalisé qu'elle était en situation fausse vis-à-vis de l'Eglise.

— N'étaient ses 2 filles, elle romprait avec son mari pour mettre sa conscience à l'aise. Il ne semble pas qu'il faille lui conseiller la chose, ces deux enfants étant encore jeunes.

— Ce prêtre s'appuyait sur une brochure du chan. Leclercq : « *Changements de perspectives en morale conjugale* ». On lit à la p. 10 : « Du moment qu'un pécheur se reconnaît pécheur, demande pardon, témoigne du désir de bien faire ; du moment, en somme qu'en opposition avec la règle morale, il reconnaît que la règle a raison contre lui, l'Eglise pardonne, pardonne, repardonne, et on dirait que c'est le pécheur qui lui fait plaisir en consentant à demander pardon... »

Que faut-il faire ?

R. — Rappelons d'abord la règle générale qui joue en ce cas ; nous examinerons ensuite les motifs invoqués pour agir autrement.

Le principal général en cette matière, est qu'il n'est pas permis de donner un sacrement à un indigne, sauf raison très grave. On entend par *indigne* quelqu'un à qui manque une disposition essentielle pour recevoir licitement et fructueusement le sacrement. Ceci se comprend si on a en vue le respect dû aux sacrements. Le prêtre qui les administre est mandataire du Christ ; ceci crée chez lui un devoir de fidélité de veiller à ne donner les choses saintes que suivant la volonté du Christ.

Il ne s'agit évidemment pas ici de faire une enquête sur les dispositions du sujet ; en principe, tout homme est censé être bien disposé : *Quisque præsumitur bonus, nisi malus certe probetur.* Pour des raisons spéciales, l'administration de certains sacrements exigera une enquête préalable : le baptême à conférer à un adulte, l'ordre, la pénitence, le mariage.

« Sauf raison très grave », a-t-on ajouté. En effet, ce n'est pas la validité du sacrement qui est en jeu, mais son administration licite et fructueuse. Une raison proportionnellement grave pourra donc éventuellement justifier une telle administration. Parmi des raisons graves, on pourrait citer : la violation du secret de la confession, une diffamation grave du sujet, un grave scandale des fidèles, un grave danger pour le ministre qui refuserait...

D'où la règle : On refusera les sacrements à tout pécheur public, connu comme tel, et dont l'amendement ne s'est pas encore manifesté, qu'il demande les sacrements de façon occulte ou de façon publique.

Qui sont à considérer comme pécheurs publics ? Le Code n'en donne pas de définition. Il en parle seulement à propos de l'eucharistie, lorsqu'il dit, au can. 855, § 1 : « Sont à écarter de l'eucharistie ceux qui sont publiquement indignes, tels que les excommuniés, les interdits, et ceux qui sont manifestement infâmes, jusqu'à ce qu'on ait des signes de repentir et de leur amendement, et tant qu'ils n'ont pas réparé leur scandale public. » On a là une règle inspirée, et même reprise, à quelques termes près du Rituel romain de Paul V, tit. IV, cap. I, n, 8.

Donc, d'une façon générale, on entendra par pécheurs publics ceux dont les péchés sont graves et d'une notoriété de droit ou de fait. Notoriété de droit : par exemple, ceux qui auront été condamnés par un juge. Il semble bien que les concubinaires soient des pécheurs publics de fait.

Nous ajoutons : connu comme tel — ou qui le sera bientôt — non seulement de l'un ou l'autre, mais d'une façon générale, dans le lieu où il demande à recevoir les sacrements. Un prêtre, par exemple, sait bien, mais est seul à savoir dans sa paroisse, que telle personne, appartenant à une autre paroisse, est pécheur public : il pourra, dans certains cas, lui donner les sacrements : s'il les lui refuse en effet, cela pourra équivaloir à une diffamation du sujet. Il est vrai que, par ailleurs, s'il prévoit et s'il est à craindre un grave scandale dans peu de temps, il pourra refuser : en ce cas, en effet, on revient à la notoriété de fait.

Enfin, on précise : « dont l'amendement ne s'est pas encore manifesté ». C'est là une règle reprise au Rituel Romain, tit. IV, c. I. *De SS. Euch. sacr. :* « ...nisi de eorum pœnitentia et emendatione constet, et publico scandalo prius satisfecerint ». Cet amendement pourra d'ailleurs se manifester de diverses manières.

Pourrait-on accorder l'absolution et admettre en secret aux sacrements un pécheur public, dans un lieu où il n'est pas connu comme tel ? Cela peut se concevoir et se réaliser... si par ailleurs la personne en question est dans des conditions telles qu'elle puisse recevoir l'absolution : en particulier si elle éloigne la cause prochaine de péché et de scandale, ou si, ne pouvant l'éloigner, ont a par ailleurs certaines garanties. Ce qui justifiait le refus dans le premier cas, c'est que l'administration des sacrements est un acte d'Eglise, et on voit le sacrilège, c'est-à-dire le mensonge qu'il y aurait à accorder les sacrements publiquement à une personne qui, non moins publiquement, vit en dehors de l'Eglise. Ici, ce qui justifiera de façon habituelle le refus, ce sera le manque de dispositions, ou plutôt la certitude que l'on aura de leur non observation. Mais dans la mesure où on pourra avoir certaines garanties quant à leur observation, on pourra accorder les sacrements en secret [1].

[1] De même à propos de la communion, on peut lire dans A. Chanson, *Pour mieux administrer les sacrements* (Arras, 1952), n. 645 : « *Pécheur public* » *se-*

Dans le présent cas, *tel qu'il est posé et que nous pouvons en connaître*, on ne voit pas que cela soit réalisé. Certes, on compatit à la souffrance de cette femme, mais les sacrements sont les moyens normaux et visibles par lesquels le Christ se donne dans son Eglise, à ceux qui vivent en conformité aux règles normales et visibles de cette Eglise. Le Christ n'a certes pas lié l'octroi de sa grâce aux sacrements bien que ce soit la voie normale, et on encouragera cette personne à prier sincèrement, à assister à la messe le dimanche, à vivre une vie de charité. Peut-être le prêtre qui lui accordait l'absolution en France avait-il d'autres lumières sur le cas présent, et connaissait-il cette personne et ses dispositions mieux que nous ne pouvons le faire !...

En terminant, examinons le texte de « *Changements de perspectives en morale conjugale* ». Dans cette brochure [2], l'auteur faisait ressortir, avec tout un courant actuel, que *actus sunt suppositorum*, et que, pour juger la gravité d'un péché, il faut avoir en vue, non seulement la gravité objective de la matière, mais encore les conditions subjectives : la connaissance et le consentement. Toutefois, l'auteur met suffisamment de nuances, et il faut, pour s'appuyer sur un texte, le replacer dans son contexte. Le passage cité se situe dans le ch. I, où l'auteur pose le problème : « *Points de vue nouveaux et aspects permanents* » :

« Quand on parle de doctrine morale, dit-il, il faut bien savoir de quoi on parle. Il s'agit de doctrine *objective*, et celle-ci considère des conditions de la perfection humaine... Nous rencontrons ici un premier point de vue nouveau : l'homme de notre temps ne veut plus se reconnaître pécheur, du moment qu'il est de bonne volonté. Il exige qu'on limite la morale objective à ses capacités subjectives. L'esprit humain amène, en cette matière, à une attitude nuancée... D'une part, la règle morale se présente comme un idéal auquel nous devons tous tendre... D'autre part, aucun homme ne réalise la perfection... L'humilité, la pénitence, est donc une attitude fondamentale du chrétien... Sous l'empire de l'optimisme ambiant et contre le pessimisme faussement chrétien qui insiste sur le péché et escamote la rédemption, beaucoup de chrétiens fervents repoussent l'attitude de pénitence et prétendent que la morale ne peut être vraie, s'ils se sentent incapables de l'appliquer... » (*o. c.*, p. 7-10).

Il ne semble pas que tout ceci aille dans le sens dans lequel on voudrait l'interpréter ici.

« On ne peut discuter morale, ajoute l'auteur (p. 11), qu'avec des gens qui ne se prennent pas eux-mêmes comme règle... La règle morale est indépendante de ma personne ; ma valeur dépend de ma conformité à la règle morale, et la règle morale ne dépend pas de sa conformité à ma personne. »

crètement repenti (Ex. : X. a rompu définitivement sa liaison coupable hier soir ; Y. a déchiré hier sa carte de militant communiste. On n'en sait encore rien dans la paroisse, mais vous avez été mis personnellement au courant, et vous pouvez raisonnablement présumer qu'ils se sont confessés). Comme la demande est faite en secret, le point de vue : opinion publique, n'est pas à considérer. Donc : *Donner la communion*. Si la chose peut se faire facilement, vous lui direz que vous savez qu'il s'est mis en règle : c'est pourquoi vous lui donnez la Sainte Eucharistie ». Mais on voit, d'après les exemples cités, que nous ne sommes pas dans un cas similaire à celui qui est proposé présentement.

[2] Edit. Familiales de France ; in-8, 44 p., 1951.

C'est immédiatement après ce passage que vient le paragraphe d'où est extrait le texte cité par notre correspondant :

« Ce qu'on vient de lire est conforme à toute la tradition de l'Eglise, et cette tradition est proprement catholique parce que l'Eglise catholique est, entre toutes, héritière de l'esprit du Christ. A la suite de son Maître, elle montre pour les péchés de faiblesse une indulgence sans limites, si large qu'elle en scandalise beaucoup. Du moment qu'un pécheur se reconnaît pécheur, demande pardon, témoigne du désir de bien faire; du moment qu'en somme, en opposition avec la règle morale, il reconnaît que la règle a raison contre lui, l'Eglise pardonne, pardonne, repardonne, et on dirait que c'est le pécheur qui lui fait plaisir en consentant à lui demander pardon. Mais elle se montre impitoyable pour le péché de l'esprit, c'est-à-dire pour celui qui prétend avoir raison contre Dieu. »

On voit en quel sens sont écrites ces lignes : nous sommes dans un tout autre contexte ! Il s'agit, tout en tenant compte, plus qu'on ne l'a peut-être fait à certaines époques, des dispositions subjectives, de ne pas les ériger en règle qui fondera la morale, fût-ce pour le sujet en question.

« Or, de nos jours, continue l'auteur — et c'est par là que nous terminerons — on a de plus en plus à faire à cette attitude. Avant toute discussion, on doit donc s'appliquer à former le chrétien à l'attitude fondamentale d'humilité... Je ne puis m'ériger en règle de rien, *mais je dois chercher la règle qui s'impose, et m'y soumettre en esprit.* »

M. Huftier.

Dispense et cause excusante

Q. — A propos du jeûne et de l'obligation à la messe dominicale, je me demande :

1° si ceux qui sont excusables du jeûne peuvent se contenter de constater les motifs qui les excusent, ou bien s'ils sont tenus, de plus, de demander la dispense ? Pour beaucoup d'entre eux, les raisons mêmes qui les excusent du jeûne leur rendent impossible la démarche pour aller demander la dispense.

2° Si pour la messe, le can. 1245 permettant de *dispenser* de la loi, les bénéficiaires doivent venir demander la dispense (alors que précisément ils sont retenus à la maison par le motif qui les excuse) ou bien s'ils peuvent d'eux-mêmes s'estimer dispensés ?

R. — Il suffira de rappeler la doctrine classique au sujet de la dispense et de la cause excusante. On donnera ensuite quelques précisions, que l'on appliquera aux deux cas envisagés ici.

1. — Quant à la dispense, l'essentiel de la doctrine est déjà donné par S. Thomas. Il termine son traité des Lois par une question consacrée à l'évolution législative (IIa-IIae, q. 97, a. 4). Il part de la signification générale du mot dispense : « A proprement parler, le mot dispense signifie une attribution de quelque chose du commun aux particuliers ; ainsi, celui qui gouverne une maison est appelé dispensateur : car il attribue à chacun des membres de la famille, avec discernement et mesure, la tâche à remplir, et ce qui est nécessaire à la vie. Pareillement aussi, dans toute société, on dit que quelqu'un dispense parce qu'il règle de quelle manière un précepte général sera accompli par chacun des individus. »

Il applique ensuite cette définition générale au cas de la loi : « Il arrive parfois qu'un précepte adapté, en règle générale, au bien du peuple, ne convienne pas à telle personne, ou dans tel cas donné, soit parce qu'il empêcherait un bien supérieur, soit même parce qu'il entraînerait quelque mal.» Va-t-on laisser à l'inférieur, placé dans cette situation le soin de juger et de faire de l'« épikie »? Ce ne sera pas la première voie à prendre : « Il serait dangereux qu'une telle situation fût soumise au jugement privé de n'importe qui, sauf peut-être le cas d'un danger évident et subit... Voilà pourquoi celui qui est chargé de gouverner le peuple, a le pouvoir de dispenser de la loi humaine qui dépend de son autorité » — on notera la précision : ceci ne s'applique pas pour la loi naturelle, ni, directement du moins, pour la loi divine — « de telle sorte qu'il accorde la permission de ne pas observer la loi, aux personnes et dans le cas où la loi se heurte à l'exception ».

L'usage de cette faculté, toutefois, ne sera pas laissé à l'arbitraire du législateur : « Mais s'il accorde cette permission sans motif et uniquement par un caprice de sa volonté, il sera infidèle à son rôle de dispensateur, ou imprudent : infidèle au cas où il n'aurait pas en vue le bien commun ; imprudent au cas où il ignorerait le motif de la dispense. C'est pourquoi le Seigneur demande : « Quel est, penses-tu, le dispensateur fidèle et prudent que le Seigneur a établi sur sa maison ? »

Comme on le voit, S. Thomas part de la notion générale de *dispensatio*, désignant toute disposition ou prudente administration (l'antique οικονομια : d'où le terme d' « économe », désignant celui qui est chargé de payer les frais de l'administration domestique).

On conçoit dès lors la définition que le Code — lequel a cependant horreur des définitions — donne de la dispense au can. 80 : « *Dispensatio, seu legis in casu speciali relaxatio* » : relâchement de la loi dans un cas spécial. Relâchement, ou suspension, ou exemption, acte de juridiction volontaire accompli par le supérieur compétent en faveur de quelqu'un qui, normalement, est soumis à cette loi. Il ne s'agit donc pas de faire disparaître ou d'abroger la loi ; il ne s'agit pas non plus de substituer, pour tel sujet, telle obligation à une autre imposée par la loi — ce qui se rapprocherait de la *commutatio* — mais d'en exempter quelqu'un, ou quelques personnes, dans un cas spécial, pour certaines choses, l'obligation de la loi restant pour le reste de la communauté.

La dispense ainsi définie se distingue de la « permission » — *licentia* — laquelle est une faculté accordée dans le sens de la loi ; c'est une condition telle que, si elle se trouve réalisée, l'acte est permis de par la loi ; celle-ci prévoit la faculté de faire ou d'omettre telle ou telle chose, mais sous la condition du consentement de l'autorité légitime. Par exemple, si une loi interdit à un religieux de sortir de sa maison sans la permission du supérieur, celui qui demande cette permission ne demande pas d'être exempté de la loi : il lui obéit au contraire. De même le can. 1398, § 1, interdit d'éditer, lire, retenir, vendre, traduire les livres défendus, *sine debita licentia :* celui qui demande cette permission se conforme à la loi. Ainsi la permission n'est pas, comme la dispense, contre la loi, mais au contraire dans le sens de la loi et prévue par elle ; la dispense est *vulnus legis*. La nécessité de la permission n'est donc pas censée telle qu'elle ne puisse légitimement se présumer ; au contraire, la dispense ne pourra se présumer puisqu'elle demande l'intervention de l'autorité compétente. Enfin, cette autorité compétente suppose la juridiction, tandis que la permission peut émaner de tout pouvoir légitime.

La dispense se distingue aussi de la « tolérance », dans laquelle le supérieur constate la transgression d'une loi ; il garde cependant le silence et supporte patiemment cette transgression, parce qu'il prévoit que son intervention, loin de la faire disparaître, ferait peut-être plus de mal que de bien. Cela ne veut pas dire qu'il approuve ni que la loi disparaît par le fait même.

Dans la dissimulation, le supérieur n'approuve pas davantage, il ne tolère même pas ; il feint d'ignorer les violations de la loi et les laisse impunies pour éviter de plus grands maux.

Les canons 81 à 83 prévoient ceux qui peuvent dispenser. On notera le canon 83 : « Les curés ne peuvent dispenser d'aucune loi générale ni particulière, à moins que ce pouvoir ne leur ait été concédé d'une manière expresse. »

Le canon 84 prévoit la cause juste et raisonnable :

« § 1 : On ne doit pas dispenser d'une loi ecclésiastique sans un motif juste et raisonnable ; pour apprécier ce motif, on tiendra compte de l'importance de la loi dont on dispense ; sinon, la dispense donnée par l'inférieur est illicite et invalide. »

« § 2 : En cas de doute sur la suffisance du motif, la dispense peut être demandée licitement, et elle peut être concédée validement et licitement.»

On a ici l'application de la doctrine de S. Thomas rappelée plus haut. On notera que l'existence d'un juste motif est toujours requis pour la licéité d'une dispense : l'exercice du pouvoir de juridiction n'est pas concédé au législateur pour qu'il en use à son gré, mais pour le bien de la communauté. Mais, de plus, ce juste motif est requis pour la validité d'une dispense quand il s'agit d'exempter d'une loi portée par un supérieur de celui qui dispense. Enfin, les motifs proportionnés à l'importance de la loi, seront tant intrinsèques qu'extrinsèques.

Dans un domaine voisin, on notera le canon 15 : « Les lois, même irritantes et inhabilitantes, n'urgent pas en cas de doute de droit ; en cas de doute de fait, l'Ordinaire peut en dispenser, pourvu qu'il s'agisse de lois en lesquelles le Souverain Pontife a coutume de dispenser. »

* *

2. — Toute autre est l'excuse ou cause excusante.

L'excuse est une cause telle que, d'après la pensée qu'a eue le législateur quand il a fait cette loi, *mais sans son intervention actuelle*, on se trouve soustrait à une obligation prévue par la loi et qui demeure en vigueur pour les autres ou pour

nous-mêmes dès que la cause aura cessé. Et l'on a coutume de dire que l'obligation d'obéir à une loi positive cesse généralement quand l'observation de cette loi occasionnerait accidentellement un grave dommage ou un grave inconvénient. D'où l'adage : *Lex positiva non obligat cum tanto incommodo*. Par exemple : si l'observation de la loi positive de l'intégrité de la confession dans tel cas ne peut se faire sans révéler le nom du complice, il s'agit là de quelque chose d'accidentel, d'extrinsèque, qui pourra, dans ce cas, excuser. On voit que la dispense supposait une certaine atténuation de la volonté du supérieur et donc supposait une intervention de sa part ; ici au contraire, il s'agit d'une sorte d'épikie ; c'est le sujet de la loi qui constate certaines circonstances spéciales qui, selon un jugement prudent, lui permettent de penser que, si le législateur les connaissait, il n'urgerait pas l'application de la loi.

On voit par là ce en quoi la dispense se distingue d'une simple déclaration d'excuse. Par exemple, le canon 1245, relatif à la dispense de l'observation des fêtes et du jeûne, ne parle que des Ordinaires des lieux, des curés et des supérieurs de religions cléricales exemptes. Un simple confesseur n'a donc pas le droit de dispenser. Toutefois, on pourra lui soumettre l'estimation de telle ou telle cause et lui demander si, à son avis, elle est suffisante pour excuser de l'observation de la loi du jeûne : le confesseur constatera alors, comme le ferait tout homme de jugement prudent. Et l'on conçoit que, chacun se faisant facilement illusion sur son propre compte, le recours à un homme de bon conseil sera souvent opportun. Le Code lui-même prévoit certaines causes excusant, soit de l'imputabilité du délit (can. 2201-2206), soit de la peine (can. 2218). Par contre, le can. 16, § 1 stipule : « Nulle ignorance des lois irritantes ou inhabilitantes n'en excuse, à moins qu'il n'en soit expressément indiqué autrement. »

* *

3. — Il suffit maintenant d'appliquer ces principes au cas proposé. Le canon 1245 stipule :

§ 1. — Non seulement les Ordinaires des lieux, mais encore les curés, dans un cas isolé et pour un juste motif, peuvent dispenser leurs sujets pris individuellement et leurs familles, même hors de leur territoire, et dans leur territoire, même les étrangers, de la loi commune de l'observance des fêtes, de même que de l'observance de l'abstinence et du jeûne, ou encore des deux.

§ 2. — Les Ordinaires, pour le motif spécial d'un grand concours de peuple ou à cause de la santé publique, peuvent dispenser tout leur diocèse ou un lieu déterminé du jeûne ou de l'abstinence, ou encore des deux lois en même temps.

§ 3. — Dans une religion cléricale exempte, les supérieurs ont le même pouvoir de dispenser que les curés à l'égard des personnes visées par le can. 514, § 1.

Au sujet du § 2 de ce canon, on notera une réponse de la Commission d'interprétation du code du 12 mars 1929 (*A.A.S.*, XXI, 170). A la question : Est-ce que le « *magnus populi consursus* » dont il est question au canon 1245, § 2, est réalisé également par un concours extraordinaire de fidèles d'une seule paroisse seulement pour célébrer une fête dans une église ? il fut répondu : *Affirmative*. Cette réponse, d'ailleurs, n'est pas exclusive, en ce sens qu'il n'est pas requis que ce grand concours de peuple se produise précisément pour célébrer une fonction sacrée dans une église; on admettra également d'autres motifs, même non religieux. Le canon 1245, § 2, en effet, ne requiert pas ce motif religieux. (Pour l'interprétation de la loi du jeûne, cf *Ami*, 27 nov. 1958, p. 697-699).

Enfin, on remarquera qu'il est ici question uniquement du pouvoir de dispenser, et non de dispenser ou de commuer, comme il est question pour le vœu aux canons 1313 et 1314. Selon Vermeersch-Creusen (*Epitome juris canonici*, 1940, t. II, n. 553), la raison de cette différence vient de ce qu'il ne s'agit pas ici, comme c'est le cas pour les vœux, d'une obligation prise de façon privée, mais de l'obligation de la loi. Or l'obligation qui vient d'une loi ne peut être convertie en une autre qu'en faisant une nouvelle loi : et le législateur n'est pas censé concéder ce pouvoir à celui à qui il donne seulement la faculté de relâcher l'obligation de la loi. En conséquence, le curé ou le confesseur délégué ne pourrait pas imposer une autre œuvre à la place de la messe ou du jeûne.

Ceci étant posé, on aura des causes qui par elles-mêmes, seront suffisantes pour excuser d'observer la loi du jeûne ou des jours de fête. D'une façon générale, elles se rapportent à l'impossibilité physique ou à l'impossibilité morale, c'est-à-dire un grave inconvénient pour l'âme, le corps, les biens matériels, l'honneur, la réputation... Et il est évident que, si cette cause est suffisante pour excuser, il n'est pas besoin d'aller demander la dispense ; parfois, selon la remarque de notre correspondant, cela est impossible, puisque précisément ceux qui ont une excuse sont retenus à la maison par le motif qui les excuse.

Il est certaines causes qui, d'elles-mêmes, ne sont pas suffisantes pour excuser : on s'adressera alors au curé qui estimera si ce peut lui être un motif pour user du pouvoir de dispense que lui accorde le can. 1245.

Si l'on doute, on s'adressera, soit au curé, soit à un confesseur, soit même à une personne de jugement prudent, qui constatera si la cause est suffisante pour excuser ; si elle ne l'est pas, on demandera dispense. Il sera toujours intéressant d'avoir l'avis du curé, certaines raisons objectivement les mêmes pouvant être suffisantes ou non pour excuser selon les circonstances et la qualité de la personne en cause.

M. H.

SAINTE-CROIX DE BOULAUMONT

et les ermitages du diocèse de Langres

Q. — Notre église d'Orges (Haute-Marne) contient plusieurs pierres provenant de l'ermitage voisin appelé : « Ermitage Ste-Croix St-Joseph de Boulaumont », entièrement détruit. Dans l'ouvrage de M. le Chanoine Humblot, sur *Châteauvillain* (édité à Chaumont en 1931) je lis que notre ermitage « faisait partie du groupe des 24 ermitages du diocèse de Langres, rattachés à la congrégation de St-Jean-Baptiste ».

Pourriez-vous m'indiquer un ouvrage ou des articles de revue sur la vie religieuse de ces ermites et surtout sur leur spiritualité ?

R. — Sur ce petit problème d'histoire, qui pourrait sembler d'intérêt très local, mais qui peut aussi contribuer à projeter quelque lumière sur cette forme très particulière de la vie chrétienne, citons d'abord la notice d'un savant historien :

CHATEAUVILLAIN : *Sainte-Croix St-Joseph de Boulaumont :*

« Sur un sommet dominant Marmesse et l'Aujon, cet ermitage consistait en une petite chapelle à campanile avec cloche de 98 livres, une sacristie, une habitation avec 3 cellules, jardin, champ d'un demi-journal, vigne de 40 ouvrées. Une pierre tombale conservée en l'église d'Orges porte les noms de 6 ermites inhumés dans le cimetière attenant à la chapelle. On en connaît quelques autres ; 2 ermites y résidèrent jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. L'église d'Orges a recueilli aussi une autre large pierre où figure, à côté de la croix des Hospitaliers, une représentation gravée de la chapelle. C'est de cette dernière que proviennent aussi des statues transférées à la chapelle de la Trinité de Châteauvillain »[1].

Ces vestiges si minutieusement décrits par le regretté Jacques Laurent, ont incité notre correspondant à s'enquérir sur la Congrégation érémitique du diocèse de Langres. Voici en réponse, un court exposé qui lui donnera, peut-être, satisfaction.

Cette création marque le début de la renaissance de l'érémitisme, en France, au XVII[e] siècle. Son fondateur en est Mgr S. Zamet, évêque de Langres, qui, à la centaine d'ermites du diocèse groupés dès 1604 dans l'*Institut des Hermites du diocèse de Langres, sous l'invocation de saint Jean Baptiste,* donna des Réglements précis et détaillés, promulgués en 1623, qui furent réédités avec quelques retouches en 1680 par Mgr de Simiane de Gordes. L'apogée de l'Institut se place au dernier quart du XVII[e] siècle à l'époque du frère Jean-Jacques et du P. Jérôme de Saint-Joseph (1665-1711). On compte alors 80 ermitages environ, peuplés approximativement de 150 ermites. Vers 1750, après la création du diocèse de Dijon, le diocèse de Langres comptait encore 22 ermitages[2]. C'est en 1785 seulement que Mgr de La Luzerne dissoudra la Congrégation des ermites en raison de désordres répétés dans les ermitages.

La vie de ces ermites nous est connue quelque peu, et par les réglements épiscopaux mentionnés plus haut et par quelques procès-verbaux conservés des Visites annuelles des ermitages. Ce sont, en général, des laïcs qui se retirent dans la solitude, en principe[3] pour y mener une vie de prière (chapelet et office marial quoditiens, ainsi que méditation, Rosaire pour les illettrés), de pénitence (silence, jours de jeûne et abstinence supplémentaires, interdiction de manger et boire en dehors de l'ermitage, sauf en voyage), de travail : culture du jardin et des terres faisant partie du petit domaine de l'ermitage, pratique d'un métier manuel.

Leur spiritualité (si on peut employer ce grand mot pour des gens si modestes) voulait faire revivre la vie des solitaires d'Orient ; dans leur bibliothèque, après les livres classiques (la Bible, *l'Imitation de Jésus-Christ,* « *Le Combat spirituel* », Louis de Grenade) on rencontrait : *Les fleurs de la solitude* par le P. Simon Martin, minime, *l'Echelle spirituelle* de saint Jean Climaque, la *Vie des Pères du Désert*[4]. Enfin saint Jean-Baptiste était leur patron « chef et patriarche, parce qu'il a précellé sur tous en mérite et sainteté ; il a été le premier anachorète depuis l'Incarnation ; il a été nourri au désert dès sa tendre jeunesse »[5].

Ajoutons en terminant que cet Institut des Ermites de Langres ne fut pas exceptionnel sous l'Ancien Régime, les diocèses voisins, Toul, Metz, Besançon, eurent aussi leurs congrégations d'ermites qui durèrent jusqu'à la Révolution, attestant la popularité de cette forme de vie religieuse dans les régions boisées et montagneuses de l'Est de la France.

* *

BIBLIOGRAPHIE. — SOURCES. On se reportera aux *Règlements de l'Institut des ermites,* transcrits par PEUCHOT dans *Notes et renseignements sur les établissements ecclésiastiques dans le département de la Haute-Marne en 1790,* 1805, Langres, *Bibl. Grand Séminaire,* Fonds mss. Mathieu, t. X, p. 459-472, résumés par chan. E. HUMBLOT, dans *Sem. Rel. Langres,* 1930, p. 233-36, 261-62, 272-74.

On y ajoutera *A. D. Hte-Marne :* II G 315 et 474 . Ermitages : P. V. de visites et inventaires 1740-1780. — Fonds Laloy F 629 : enquêtes sur les ermites 1699, 1736, 1741.

TRAVAUX : une claire et bonne vue d'ensemble dans J. LAURENT, *op. cit.* (note 1), p. 244-258. — Quelques pages dans la biographie de l'organisateur : Mgr L. PRUNEL, *Sébastien Zamet, évêque duc de Langres, pair de France* (1588-1655), A. Picard, 1912, p. 352-355, et celles de Visiteurs éminents en sainteté, J. GRANDET, *Vie d'un solitaire inconnu* (= Antoine de Bourbon, comte de Mornet) *dit fr. Jean-Jacques, mort en Anjou, le 24 décembre 1691,* Paris, 1699, résumé par BRIFFAUT, *Histoire de Fayl-Billot,* p. 274-287[6]. — Dom BALLIVET, *Vie du P. Jérôme Chevreteau, ermite près de Montbard en Bourgogne,* Paris, *Bibl. Mazarine,* ms. 3259, résumée dans Fr. ROUSSEAU, *Essai sur la réforme érémitique en Bourgogne* dans *Rev. Questions historiques,* 1924 (t. CI), p. 134-151 ; — quelques pages enfin du chan. HUMBLOT, *op. cit.,* sur le synode général et les visites annuelles, p. 295, 318, 390, 403 et ss.

P. S. — Aux lecteurs curieux d'élargir leur horizon, signalons la monographie locale, *Ermites et ermitages mosellans* [ch. J. LECLERC), Edit Le Lorrain, Metz, louée comme le modèle du genre par les PP. Bollandistes, — et l'esquisse documentée, de portée générale, de Dom P. DOYÈRE, *Ermites et ermitages* dans *Dictionnaire de Droit Canonique,* t. V, col. 412-429, Letouzey, 1953.

[1] J. LAURENT, *Abbayes et Prieurés de l'Ancienne France. Diocèse de Langres et Dijon,* Picard, 1941, p. 250.

[2] On trouvera leur liste dans ROUSSEL, *Le diocèse de Langres,* Domois, 1873, t. I, p. 326.

[3] En principe, parce qu'un bon nombre ont pu avoir aussi des motifs humains ainsi : assurer leur subsistance dans la misère générale provoquée dans les campagnes par la guerre... de Trente Ans.

[4] Ces livres étaient conseillés : les surveillants (supérieurs; les ermites devaient être au moins deux en chaque ermitage) les acquéraient suivant les ressources de leur maison.

[5] Réglements ch. I, 1.

[6] Et par ch. E. HUMBLOT, *S. Rel. Langres,* 1930, p. 283-86.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

1. **Pastorale de l'adolescence** (Congrès national d'Angers). — In-8, 372 p. — Paris. Fleurus, 1958.
2. **Le Christ au foyer** (Semaine d'études de Bukavu). — In-8 de 296 p. — Bruxelles, Editions de « Lumen Vitæ », 1958.
3. Paul HOFFER. — **Ma foi dans ma vie.** — In-16 de 448 p., 990 fr. — Paris, Fernand Lanore, 1958.
4. M. VAN CASTER, S. J. — **L'homme en face de Dieu.** — In-8 de 96 p., 570 fr. — Desclée de Brouwer, 1958.
5. Chanoine QUINET. — **Pour mes Tout-Petits et mes Petits.** — In-8 de 366 p., 1.200 fr. — Paris, Spes, 1958.
6. Mgr A. ELCHINGER. — **Guide de lectures bibliques.** — In-16 de 462 p.. 1.350 fr. — Paris, Bonne Presse, 1958.
7. P. DERUMAUX. — **La Vie nouvelle.** — In-8 de 272 p., 450 fr. broché ; 600 fr. cartonné. — Paris, Belin, 1958.

1\. — En 1858 se tenait à Angers le premier Congrès de Pastorale de l'Union des Œuvres de France. Pour célébrer ce centenaire, c'est à Angers que se tint, l'an dernier, le Congrès consacré à la Pastorale de l'adolescence. Ce fort volume en contient l'essentiel : la lettre de Rome et l'allocution d'ouverture de Mgr Chappoulie ; les sept rapports généraux traitant de la psychologie des adolescents et des moyens de les évangéliser ; la conférence aux religieuses sur les adolescentes, et les 20 carrefours (sur les divers milieux des adolescents, les influences qu'ils subissent par la lecture, le cinéma, etc., la mixité, la confession, etc.), ceux-ci occupant plus de la moitié du volume et étant particulièrement importants.

Ce recueil, d'une grande richesse de vues, s'impose à tous ceux, prêtres et éducateurs, qui veulent s'occuper efficacement des adolescents.

2\. — Une première Semaine internationale d'études sur l'évangélisation de l'Afrique noire avait déjà eu lieu au Congo belge en 1955, et avait mis en relief la nécessité de veiller à la formation des enfants au foyer. Une seconde s'est tenue à Bukavu en juillet 1957 avec, pour thème, la formation religieuse de la famille.

De nombreux rapports, suivis d'échanges de vues et de carrefours, sont reproduits ici et nous donnent de multiples renseignements sur les divers milieux de la famille africaine et les problèmes soulevés par l'éducation de l'enfant, de l'adolescent et des jeunes gens et jeunes filles, sur le mariage, la vocation religieuse, etc...

L'ensemble est à la fois instructif et sympathique : certaines interventions d'autochtones sont particulièrement révélatrices et même émouvantes. Des hors-texte reproduisent les photos prises pendant la session. Ce volume, très utile aux missionnaires d'Afrique, plaira aussi à tous ceux qui s'intéressent aux Missions.

3\. — Réédition (25e mille) du manuel paru en 1946. Seules ont été modifiées quelques phrases et quelques photos. Ce manuel présente une synthèse de la doctrine chrétienne centrée sur la notion de *Vie surnaturelle*. Après la définition de celle-ci, vient l'étude de sa Source, *Jésus-Christ*, et des écrits inspirés qui racontent sa vie. Ensuite c'est *l'Eglise* et sa mission, puis la *morale* et les fins dernières.

Chaque chapitre est un exposé clair et positif, qui met au point à l'occasion les objections courantes ; il est complété par des lectures intéressantes et une bibliographie plus que suffisante.

Les élèves des cours techniques et autres établissements qui n'ont pas un enseignement religieux détaillé de la Cinquième à la Philosophie auront là en un seul volume l'essentiel de ce qu'ils doivent savoir. Et peut-être plus d'un adulte aimera-t-il rafraîchir ses connaissances à sa lecture

4\. — C'est aussi une synthèse de la doctrine chrétienne que le P. van Caster nous présente ici sous le titre général de « *Sens chrétien de la vie* », mais elle est très différente. Composée en un style dense, elle s'adresse aux adultes cultivés, aux étudiants, et demande un effort de réflexion et de développement pour être assimilée. Ce premier tome expose : la double manière, philosophique et religieuse, de connaître Dieu; l'appel de Dieu dans l'Ancien Testament, en Jésus-Christ et dans l'Eglise ; puis la réponse de l'homme par la morale chrétienne et spécialement par les vertus théologales. Le second tome traitera des « grands problèmes de la personne et de la communauté ».

Ces pages pourront être étudiées individuellement ; mais nous pensons qu'elles ne porteront tout leur fruit que si elles sont commentées par un directeur de Cercle d'études qui saura développer et préciser ce que certaines formules ont de trop concis.

5\. — La première édition de ce volume remonte à 1932. Le titre était alors « Pour mes Tout-Petits » ; il y avait seulement 20 leçons. Cette fois, pour le 50e mille l'auteur ajoute 11 nouvelles leçons visant surtout à mieux préparer l'enfant à la Première Communion et à la Confirmation ; il a donné des indications sur les fêtes liturgiques et complété chaque chapitre par quelques devoirs (dessins libres) et la référence à des chants.

Son point de départ est toujours l'Ecriture Sainte : l'Ancien Testament et surtout la vie de Jésus, et l'essentiel du plan, de chaque chapitre n'a pas varié : à la suite du résumé de la leçon précédente, viennent : 1° des conseils pédagogiques au catéchiste ; 2° des indications sur le matériel à employer, la manière d'éveiller l'attention et de vérifier si on a été compris ; 3° des méthodes actives très simples ; 4° formation à la piété ; 5° ce qu'il faut faire apprendre ; 6° conseils aux catéchistes.

Il n'y a pas de sections spéciales pour les « Tout-Petits » de 5 à 6 ans, mais quelques directives générales et quelques indications sporadiques permettant à la jardinière de donner aux enfants les premiers éléments de la doctrine. Le plan du volume correspond au cycle liturgique de l'année.

La « méthode Quinet » est utilisée depuis longtemps dans le monde entier. Inductive, pratique, simple, fidèle aux acquisitions du passé et prudemment accessible aux innovations actuelles, elle est à la portée de tous les catéchistes et fort appréciée d'eux.

6\. — Ce « Guide de lectures Bibliques » est le livre du Maître du manuel « Lectures Bibliques » utilisé par beaucoup d'élèves du catéchisme ou de pensionnats catholiques. Il ne commente pas tous les textes du manuel, mais seulement ceux qui se trouvent dans les offices liturgiques du dimanche et des fêtes (épîtres et évangiles) durant le cours de l'année scolaire, grandes vacances non comprises. En tout 96 textes, répartis suivant l'année liturgique, sauf les 9 derniers consacrés aux Béatitudes.

Pour chacun d'eux le plan d'étude est le suivant : point d'accrochage psychologique, composition du lieu. explication des termes, mise en relief du message religieux, application du message à la vie de l'enfant, prolongement de l'enseignement en prières, indications de chants et d'activités.

L'essentiel de ces pages a été publié dans les fiches « Vérité et Vie » de Strasbourg, entre 1952 et 1955. Plusieurs collaborateurs en étaient les auteurs, sous la direction de Mgr Elchinger. Il s'ensuit une certaine inégalité d'inspiration, mais l'ensemble est fort précieux, et on comprend que les catéchistes aient réclamé avec insistance cette publication à part.

Les bénéficiaires de l'enseignement exposé sont en principe les adolescents de 12 à 14 ans. Mais plus d'un curé s'en inspirera sûrement à l'occasion pour ses instructions du dimanche. Trois répertoires : un des numéros de « Lectures Bibliques », un des textes bibliques, et un des principales matières, en facilitent l'usage.

7. — Il existe déjà des manuels d'instruction religieuse pour la classe de Troisième, garçons et filles. Certains sont riches en doctrine, mais un peu austères de présentation. D'autres ont voulu se mettre à la portée des jeunes filles et y ont gagné en facilité de lecture, mais la doctrine y paraît pauvre et parfois peu correcte.

Le présent manuel évite les deux défauts. Il contient une doctrine solide, riche et évangélique, et cependant il se présente d'une manière très agréable : typographie aérée, illustrations choisies, graphiques évocateurs, résumés clairs, couverture élégante, tout concourt à faire de cet ouvrage une réussite. Il n'est pas seulement l'adaptation pour les jeunes filles du volume de la même collection destiné aux garçons de Troisième (*Victoire de la Vie*) : c'est une refonte complète qui plaira aux adolescentes et leur fera du bien. Un beau succès lui est assuré pour la prochaine rentrée d'octobre.

Henry BARS. — **L'Homme et son âme.** — Collection « Eglise et temps présent ». — In-8 de 286 p., 870 fr. — Paris, B. Grasset, 1958.

« C'est l'homme seul qui m'occupe dans ce livre, déclare l'auteur, mais l'homme tout entier » (p. 8). L'homme et son âme. Avant d'être un esprit, l'âme humaine est une âme, c'est-à-dire le principe de la vie et de l'existence. Sa relation la plus fondamentale est la relation qu'elle entretient avec son corps. Le point de départ est une situation confuse, mais riche, qui est celle de notre époque, de la conviction que l'homme est engagé, non pas malgré son âme, mais par elle, dans le corps et dans le cosmos et dans l'aventure de l'histoire. C'est là même, dans l'étreinte désespérée ou triomphante avec la matière, que se pose le problème de la mort. Sur ce point, la révélation apporte une réponse, non une solution. Aussi, l'A. s'est attaché à poursuivre les éléments de solution, d'abord en consultant les philosophes, puis en écoutant la réponse divine, elle-même réfractée dans les tempéraments divers de l'Ancien Testament, dans la personne du Christ et enfin dans l'interprétation que les philosophes chrétiens lui ont donnée. Les dernières pages de ce premier chapitre sont consacrées à l'espérance et à l'attente de la Résurrection : c'est là vraiment la réponse évangélique, la seule qui satisfasse pleinement l'aspiration de l'homme vers la survie.

Un second chapitre étudie le foyer de l'âme. L'âme a une profondeur qui lui est propre et qui s'enrichit de la vie biologique elle-même, en particulier des épreuves et des efforts auxquels cette vie soumet l'âme mêlée au corps. Rien en l'homme n'est purement animal : il faut explorer la profondeur de l'âme et chercher ce qui, en elle, est central, est « l'âme de l'âme ». Interrogeant philosophes et mystiques, médecins et poètes, l'A. ne cherche pas à les accorder ; ils sont en contradiction fréquemment ; mais par delà les contradictions, il perçoit un phénomène qui permet d'entrevoir l'activité fondamentale de l'âme, *l'inspiration*, qui met dans une lumière irrécusable ce caractère du foyer de l'âme, et qui fait que l'homme est un homme, une personne. Le *Soi* — le foyer, l'âme de l'âme — n'est pas moins intimement un avec son Moi que l'âme tout entière ne l'est avec son corps propre. Une seule vie parcourt l'homme tout entier, jaillissant du spirituel invisible, se réfléchissant dans l'image trompeuse et véridique seule exposée aux regards d'autrui comme aux nôtres, fécondant le sol de l'histoire et du monde :à où passe une personne, et remontant ensuite, en parcourant le lit de ses actes et de ses vouloirs, jusqu'à la solitude où elle était née, mais pour la révéler à elle-même et lui donner son être éternel. En ce sens, l'âme se fait et, en se faisant, se sauve ou se perd.

Une âme s'était ainsi vue d'abord avec et dans e corps, au-dessous d'elle-même. Elle s'était vue ensuite en elle-même, dans ses dimensions et sa hiérarchie propre. Elle doit reconnaître enfin qu'elle s'échappe à elle-même par en haut et que le seul moyen pour elle de « devenir ce qu'elle est » consiste à ne pas refuser cet appel. En ce sens, il ne suffit plus de dire que l'âme humaine est d'un ordre à part ; il faut dire qu'elle peut être plus ou moins âme, qu'entre les hommes il y en a qui ont atteint, obtenu leur âme, d'autres pas. Il faut entendre ici par « une âme » l'énergie simplifiante et secrètement chaleureuse qui donne à une vie, pour l'édification ou la jalousie des autres, son éclat et sa fécondité. C'est *l'amour* qui fait ainsi graviter l'âme au-dessus d'elle-même : *anima magis est **ubi amat quam ubi animat***. Mais la vie de l'amour, pour l'âme est souvent quelque chose d'ambigu qui ignore ce qu'elle doit être. C'est souvent, sur le fond du péché, que se révèlera la pureté du cœur. Aimer, pour l'âme, c'est se convertir : de la conscience du péché à la pénitence, on suit l'âme dans son effort pour coïncider avec son vouloir foncier : amour naturel de Dieu et plus encore, amour de grâce, liberté de l'adoption divine.

Dans ces lignes empruntées à l'avant-propos, on saisit les trois parties de ce beau livre : *l'âme et son corps ; l'âme et son foyer ; l'âme et son amour.* « Rarement, j'ai trouvé, a dit le R. P. Holstein, directeur des *Etudes*, au même degré et avec la même facilité apparente, une étude qui unisse à ce point information et réflexion, et conjugue la compétence du théologien, du philosophe et de l'artiste. Non seulement ces pages sont justes, mais elles renouvellent, pour ainsi dire, un sujet aussi vieux que le monde. Leur originalité vient de la synthèse personnelle qu'elles nous communiquent, synthèse d'un penseur et d'un artiste qui est aussi, et surtout, un vrai spirituel. »

Le Purgatoire, profond mystère. — In-8 de 158 p. 500 fr. — Bibliothèque « Ecclesia ». — Paris, Fayard, 1958.

Plusieurs auteurs ont collaboré à la rédaction de ce petit volume : Jean Guitton, le P. Daniélou, le P. Rondet et dix autres auteurs connus.

La première partie du livre traite du Purgatoire en tant que « mystère de foi ». Plusieurs auteurs examinent le problème sous ses différents aspects, théologique et historique. Le P. Vandermeersch, S. J., a bien dégagé l'aspect de ce « mystère de foi » : « Loin d'accumuler les détails impressionnants sur... les peines du Purgatoire, le Concile de Trente nous demande de renoncer à cette curiosité qui flatte l'imagination. Par contre, outre l'existence d'une purification après la mort pour ceux qui n'auraient pas totalement expié leurs péchés sur terre, l'Eglise affirme toujours solennellement l'efficacité des prières des aumônes et des œuvres bonnes offertes pour ces âmes souffrantes. C'est un fait remarquable que, dans l'enseignement de l'Eglise, ces deux affirmations soient toujours conjointes. Il s'agit là, bien sûr, de répondre au souci constant des

fidèles moins préoccupés de savoir exactement ce que deviennent les leurs après la mort que de savoir ce qu'ils peuvent faire pour eux. Plus généralement, cette disposition nous éclaire sur la manière dont l'Eglise envisage le problème du Purgatoire, elle insiste sur le lien et la responsabilité qui nous attachent aux âmes qui s'y trouvent. Ce lien est double : des chrétiens d'ici-bas aux âmes du Purgatoire, la prière et l'offrande des premiers procurent à celles-ci une aide pour parvenir plus vite à la vision — réciproquement, des âmes du Purgatoire aux chrétiens peinant sur la terre s'établit une dépendance qui fait que celles-ci sont dans l'attente et comme à la discrétion de ceux dont les mérites peuvent achever leur salut » (p. 30-31).

Dans un chapitre concernant « *la prière pour les morts* », le P. Rondet va plus avant dans la théologie du Purgatoire : son fondement dans le second livre des Macchabées, le feu du jugement, pour préciser enfin la croyance au « feu » du Purgatoire.

Dans la seconde partie, une série de chapitres est consacrée à la *Congrégation des Auxiliatrices du Purgatoire*, dont le but est de rappeler aux chrétiens leurs devoirs vis-à-vis des morts. La vie de la fondatrice, Marie de la Providence, est ses œuvres aideront à mieux comprendre pourquoi l'on doit agir, prier et souffrir pour les âmes du Purgatoire. Et cette seconde partie est la plus neuve et la plus intéressante du volume.

Abbé J. RAIMOND. — **De la Sainte Trinité à l'Action Catholique.** — In-8 de 206 p., 750 fr. (par 5 exemplaires, 600 fr. — Chez l'auteur : rue des Martyrs. Noirmoutier, Vendée). — Paris. La Colombe, 1958.

Voici un livre de valeur : il réalise cette gageure de mettre à la portée du public cultivé le mystère de la Trinité d'une manière claire et profonde, sans diminuer sa transcendance, et il démontre amplement que tous les éléments de cette doctrine élevée sont d'une richesse spirituelle inépuisable.

C'est tout le traité de la *Somme Théologique* qui est condensé ici. Dans une *première partie*, l'auteur traite de l'existence des trois Personnes divines. Après avoir énoncé le dogme de la Trinité, il le prouve par l'Ecriture et la Tradition, montre comment c'est un mystère pour la raison, mais que celle-ci ne peut le réfuter. Puis il expose les Processions divines, en général et en particulier : génération du Verbe, spiration du Saint-Esprit, nombre des Processions.

La *deuxième partie* étudie la « physionomie » des Personnes divines : leur identité, leur égalité, leur intimité, leur coopération, leur distinction, leurs appropriations et leurs noms. La *troisième partie* expose les manifestations de la Sainte Trinité : ce sont les Missions divines, celles du Fils, celles du Saint-Esprit, leur ordonnance, la nature de l'apostolat, nos participations à la mission du Verbe et à celle du Saint-Esprit.

Tout cela est développé sobrement, clairement, logiquement. L'auteur part toujours de données concrètes ou de définitions faciles à comprendre pour introduire graduellement au cœur du mystère. Seuls quelques mots techniques (puissance, acte) risquent de dérouter les lecteurs qui n'auront pas de formation philosophique. Certains juges penseront peut-être même que la présentation est trop sèche et trop scolaire. Mais combien d'autres préféreront cette densité au verbiage si fréquent à notre époque ! Alors qu'ailleurs il faut résumer, ici il faudra développer et méditer.

Aussi recommandons-nous vivement ce beau travail de notre collaborateur. D'abord aux prêtres, pour certains desquels il sera peut-être une révélation. Puis aux religieuses (les premières bénéficiaires de ces riches leçons ont été les Dames du Cénacle). Mais aussi aux catholiques cultivés et spécialement aux groupes d'Action Catholique. Son Exc. Mgr Renard, évêque de Versailles, est d'accord avec l'auteur, dans la préface qu'il a écrite, pour souligner l'urgence d'un tel ressourcement. « On a trop centré, dit-il, le cœur et l'esprit de l'apôtre sur de « l'humain » et point assez sur Dieu ». D'où le « piétinement et le découragement » de notre apostolat. Ce livre comble certainement une lacune à ce point de vue.

La base thomiste de la doctrine exposée est, pensons-nous, si solide, qu'on la trouverait difficilement en défaut. C'est à peine si nous relevons telle ou telle expression qui pourrait être nuancée. Ainsi, p. 72, l'interdiction de la « possibilité » de séparer ce qui doit être uni risque de sembler s'opposer à la réalité, hélas trop fréquente, d'une foi et d'une espérance séparées de la charité. (Il est vrai que ce passage est précisé p. 175). De même, peut-on proposer comme « proche de la foi » l'opinion qui prétend que dans les œuvres *ad extra* les trois Personnes agissent d'une « manière réellement distincte » ? (p. 103-104).

Les mariages in extremis. « Et thalami et tumuli sic fuit una dies », par Michel GENDREL, docteur en droit, avocat stagiaire au barreau de Corbeil. — In-8 de 212 p., 1650 fr. — Librairie générale de droit et de jurisprudence, 20, rue Soufflot, Paris.

C'est un intéressant exposé de droit matrimonial, civil et canonique, que ce livre présente à ses lecteurs. Il traite d'une institution très particulière : le mariage *in extremis*, dont il retrace les vicissitudes au cours des siècles. Au début, l'Eglise se conforme au droit romain : la validité de tels mariages est admise sans contestation, avec légitimation des enfants déjà nés, encore que le texte de Justinien offre quelque ambiguïté. L'Eglise ne variera jamais dans sa pratique, désireuse qu'elle est du salut des âmes, tandis qu'en France le pouvoir civil, pour prévenir les mésalliances, privera en 1639 les unions *in extremis* du bénéfice de la légitimation des enfants. La Révolution supprime cette pénalité ; bien plus, la législation actuelle en est venue à assouplir à l'extrême, en cas de besoins, ses exigences en matière de publicité et de lieu de célébration. En ce qui concerne le droit canonique, nul n'ignore les dérogations qu'il autorise en péril de mort. L'absence même du prêtre comme témoin autorisé est possible, s'il est nécessaire d'éviter par ce moyen les poursuites judiciaires ordonnées par la loi civile.

Les conclusions principales de cette étude sont appuyées sur une documentation solide, où le commentaire des lois et des arrêts du Parlement tient une large place. L'auteur est pleinement au courant de la législation canonique, laquelle, n'ayant pas varié, n'a donné lieu à aucune jurisprudence spéciale. Il suffisait par conséquent d'en exposer les principes. Aujourd'hui, d'après un essai de statistique, rares sont les mariages *in extremis*. Cette étude reste donc avant tout théorique. Elle fait le point, pour longtemps sans doute, d'une question assez peu traitée jusqu'ici.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 24 februarii 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)